نقد الفلسفة الغربية

الاخلاق والعقل

د. عادل ضاهر

الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع
عمان - الأردن

نقد الفلسفة الغربية

الأخلاق والعقل

★ الدكتور عادل ضاهر: **نقد الفلسفة الغربية**
الاخلاق والعقل

★ الطبعة العربية الاولى ١٩٩٠
★ الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع
ص ـ ب: ٩٢٦٤٦٣
تلفون: ٦٢٤٣٢١
فاكسيميلي: ٦٤٠٥٩١
تلكس: ٢٣٥٥٧ يونيتور
عمان ـ الاردن

★ التوزيع: المركز العربي لتوزيع المطبوعات ش. م. م
ص ـ ب: ٥٦٨٧/ ١٣
تلفون: ٨٠٣٥٣٧
تلكس: ٢٠٩٨٣ آسيب
بيروت ـ لبنان

يصدر نقد الفلسفة الغربية تباعا في أربعة اجزاء:

١ ـ الاخلاق والعقل

٢ ـ الفلسفة والمسألة الدينية

٣ ـ الفلسفة والمجتمع

٤ ـ الفلسفة والمعرفة الاجتماعية

فهرس المحتويات

شكر

أتوجه بالشكر العميق الى الصديق الاستاذ الـدكتور سحبـان خليفات رئيس قسم الفلسفـة في الجامعـة الاردنية لمـا بذلـه من جهـد كبـير في مـراجعـة مخـطوط **الاخلاق والعقل**. نشكر له بصورة خاصة ملاحـظاته القيمـة التي جنبتنا عـددا لا يستهان به من الاخـطاء. وانه لمن النـافل القـول ان أي أخطاء بقيت في الكتـاب يتحمل مسؤوليتها المؤلف وحده.

عادل ضاهر
عمان في ٨٩/٥/٣٠

مقدمة عامة

يشكل الكتاب الحالي، **الاخلاق والعقل**، الجزء الاول من عمل فلسفي أوسع يتكون من اربعة اجزاء. ان ما نتوخاه من وراء هذا العمل في اجزائه الاربعة هو ان نتناول بالتحليل والنقد أهم الاتجاهات والتيارات الفلسفية في الغرب التي تصدت للمشكلات الكبرى في فلسفة الاخلاق وفلسفة الدين والفلسفة السياسية والاجتماعية وفلسفة العلوم الاجتماعية. الا ان الغرض الاخير من هذا المشروع ليس مجرد نقد الفلسفة الغربية بقدر ما هو وصولنا نحن الى نظرة فلسفية شاملة ومتماسكة الى القضايا الاساسية المطروحة على بساط البحث. واننا سنعمل على تطوير وتوضيح هذه النظرة تدريجيا من خلال معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التي اثارها رصفاؤنا في الغرب.

ان المسألة التي ستشكل المحور الاساسي لمعالجتنا للقضايا الفلسفية المعنية هي المسألة المتعلقة بطبيعة ودور الفلسفة. هل الفلسفة هي مجرد أداة للتحليل، كما يحلو لراسل والوضعيين المناطقة وفتجنشتين ان يكرروا؟ أم أن الفلسفة مجرد أداة للوصف الظاهراتي، كما يهيىء لنا فلاسفة كهوسرل وهيديجر وسارتر وميرلو - بونتي والظاهراتيون عموما؟ أم أنها، كما يلح هوركهايمر وأدورنو وماركوزه والماركسيون عموما، أداة للنقد السياسي والاجتماعي؟ هل الفلسفة نشاط فكري تجريدي محايد، اي بحث مجرد عن الحقيقة المجردة، ليس الا، ام انها ذات أبعاد عملية ونتائج ذات أهمية ايديولوجية؟ هل فلسفة الفعل شيء ممكن على الاطلاق أم أن الفلسفة ممكنة فقط بوصفها نشاطا نظريا خالصا؟

سيتضح من خلال تصدينا لاسئلة من النوع الاخير في امكنة متعددة من المجلدات الاربعة لهذا العمل الفلسفي اننا نتجه نحو تبني وجهة النظر القائلة ان الفلسفة هي، في جانب هام وجوهري من جوانبها، نقد أخلاقي للمجتمع. ان وجهة النظر هذه ليست بجديدة، وهي مشتركة بين فلاسفة ينتمون الى مدارس فلسفية مختلفة. فهي، مثلا، مشتركة بين برجماطي كجون ديوي وماركسي او شبه

ماركسي كهابرماس أو ماركوزه وفيلسوف تحليلي ككورت باير او كاي نيلسون. اننا سنعمل على تعديل وتطوير وجهة النظر هذه، كما اننا سنحاول ان نبين ما هي الاسس المسوغة لها. كذلك فإننا لن نقصر النقد الفلسفي على النقد الاخلاقي للمجتمع، بل سنتجاوز هذا الى جعله نقدا منطقيا للمعتقدات والافكار السائدة. وسنحاول الوصول الى تصور جديد للفلسفة تكون بموجبه نشاطا معياريا وتحليليا وتركيبيا من النوع الذي يؤهلها لأن تكون همزة الوصل الاساسية بين العلم والثورة، بين معرفة الواقع والعمل على تغييره.

الا ان الفلسفة لا يمكن ان تؤدي الدور الذي يفرضه التصور الاخير لها، الا اذا بينا ان للعقل وظيفة معيارية - جوهرية. ان علينا، بمعنى آخر، ان نبين ان العقل لا يقرر الوسائل وحدها، كما يجيء لنا فلاسفة كديفيد هيوم وكارل بوبر، بل يقرر الغايات ايضا. وهذا، بدوره، يستوجب منا أن نبين ان الاخلاق، من حيث هي نشاط معياري يفترض ان تتقرر ضمنه الغايات الأبعد والأهم التي ينبغي ان نسعى لتحقيقها، هي نشاط عقلاني. فلا معنى لاصرارنا على ان تكون الفلسفة، في جانب هام من جوانبها، نقداً اخلاقياً للمجتمع، اذا لم نفترض مقدما ان الاخلاق شأن عقلاني. ولذلك فإن اول ما ينبغي ان نوليه اهتمامنا هو تسويغ هذا الافتراض، وهو ما حاولنا القيام به في المجلد الاول (**الاخلاق والعقل**) من هذا العمل الاوسع.

ان النقد الفلسفي لا يقتصر على كونه نقدا اخلاقيا للمجتمع. إنه، كما ذكرنا سابقا، يتجاوز ذلك الى كونه نقدا للافكار والمعتقدات السائدة. ان هذا التصور للفلسفة لا بد ان يصطدم بموقف ابتدأ يترسخ في الغرب (في العالم الانكلوسكسوني والدول الاسكندنافية بخاصة) تحت تأثير فتجنشتين الذي لم يجد في الفلسفة سوى أداة للتحليل والفهم المحايدين. ينبغي على الفلسفة، كما كان يحلو لفتجنشتين ان يكرر، ان تترك كل شيء كما هو. من أهم النتائج التي ترتبت على هذا التصور للفلسفة ما شهدناه في فلسفة الدين الاخيرة في الغرب من تمتين للاتجاه الذي ابتدأ يبرز في أعقاب تراجع الوضعية المنطقية نحو جعل المعتقدات الدينية بمنأى تام عن النقد الفلسفي. سنعالج هذا الاتجاه في المجلد الثاني من عملنا (اي في **الفلسفة والمسألة الدينية**). سنركز في هذا المجلد على أهم القضايا التي اثيرت في فلسفة الدين المعاصرة في الغرب، محاولين الوصول الى موقف واضح متماسك ازاء مسألة علاقة الدين بالفلسفة.

اما المجلد الثالث (**الفلسفة والمجتمع**) فإننا سنخصصه للدفاع عن

الاطروحة القائلة ان الفلسفة أداة مناسبة للنقد السياسي والاجتماعي. الا أننا سنحاول ان نبين في هذا المجلد كيف يختلف تصورنا للفلسفة على انها نقد للمجتمع عن تصور الماركسيين لها على هذا النحو. كذلك فإننا سنكرس جانبا هاما من المجلد الثالث لمعالجة بعض القضايا التي أثيرت وما زالت تثار في الفلسفة السياسية والاجتماعية في الغرب بخصوص مفهومات كالعدالة والمساواة والديمقراطية والالزام السياسي وبيان موقفنا منها.

تبقى هناك مسألة جد هامة لاغراضنا، أعني المسألة المتعلقة بامكان المعرفة الاجتماعية، وهي التي سيتمحور حولها المجلد الرابع والاخير (**الفلسفة والمعرفة الاجتماعية**). فاذا كانت الفلسفة، كما ندعي، هي الحلقة التي ينبغي ان تصل بين معرفة الواقع والعمل على تغييره، وكان المقصود بالواقع هنا الواقع الاجتماعي، اذن فإن هذا التصور للفلسفة يفترض مقدما ان الواقع الاجتماعي قابل للمعرفة العلمية. انه يفترض، على وجه التحديد، امكان تفسير الواقع عن طريق اللجوء الى قوانين شاملة، وبالتالي امكان معرفة الامكانات الموضوعية التي يزخر بها الواقع والاحتمالات الموضوعية المختلفة لتغييره. بيد أن هذا الافتراض صار موضع تساؤل من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة الغربيين اليوم. وقد ابتدأنا نشهد، بعد انحسار تأثير الوضعية، عودة الى المواقف الرافضة الاعتراف بوجود قوانين سببية تتحكم بالظواهر الاجتماعية والتاريخية. فباستثناء المفكرين الماركسيين وبعض جيوب للفكر الوضعي هنا وهناك، فإننا نجد عودة الى مفكرين كدلتاي وهيردر والى مناهج كمنهج الفهم Verstehen ومنهج التأويل Hermeneutics حيث لا اعتراف بوجود قوانين اجتماعية وتاريخية ولا امكان، بالتالي للتفسير السببي او للتنبؤ.

ان المواقف الاخيرة تضعنا أمام اسئلة فلسفية صعبة حول منهجية العلوم الاجتماعية والطريقة المناسبة لدراسة الواقع الاجتماعي ومحاولة فهمه وتفسيره. اننا سنتصدى لهذه الاسئلة في المجلد الرابع، محاولين الدفاع عن الاطروحة القائلة ان الواقع الاجتماعي قابل للدراسة العلمية الموضوعية وان الظواهر الاجتماعية قابلة للتفسير عن طريق اللجوء الى قوانين كلية. سنعمل، في سياق دفاعنا عن هذه الاطروحة، على ان نبين ان احتضاننا لها، وان كان يشكل، بمعنى من المعاني، عودة الى موقف الفلسفة الوضعية من طبيعة العلوم الاجتماعية، الا انه يتضمن في الوقت نفسه موقفا نقديا من الوضعية. كذلك سنحاول ان نبين ان تجاوزنا

الوضعية على نحو صحيح، وان كان يستدعي استيعاب بعض الافكـار التي ساهم بها الفكر الماركسي في نقد الوضعية، الا انه يظل ينطوي على موقف متميز بصـورة جوهرية عن الموقف الماركسي.

الفصل الأول

الأخلاق والعقل

الفصل الأول

الاخلاق والعقل

مقدمة

يهدف هذا الكتاب الى التصدي لبعض الاتجاهات المعاصرة في فلسفة الاخلاق التي اقتضت تجريد الاخلاق من اي اساس عقلاني. انه، بمعنى آخر، محاولة للرد على الاتجاهات اللاأدرية في الاخلاق التي اقتربت في بعض الحالات من الانزلاق في اتجاه العدمية الاخلاقية[1]. فإن هذه الاتجاهات اللاأدرية، في بعض الحالات، لم تقتصر على التشكيك بقدرة العقل على الحصول على معرفة خلقية بسبب موانع عملية او واقعية، بل تخطت ذلك، كما نجد في الاتجاهين الوضعي والوجودي، على الرغم من تباينهما الكبير بالنسبة لمعظم الشؤون الفلسفية ذات الاهمية، تخطت ذلك الى التشكيك بقدرة العقل على الحصول على معرفة خلقية لاسباب نظرية او منطقية. وما يعنيه الموقف اللاأدري في هذه الحالة ليس ان العقل عاجز، بحكم ما يفرضه الواقع، عن القبض على الحقائق الخلقية، بل ان الاخلاق، بحكم طبيعتها، خارج اطار العقل رمة. وهذا يعني، بدوره، انه لا يمكن، حتى نظريا، ان توجد معرفة خلقية، أي أن مفهوم المعرفة الخلقية غير قابل للتطبيق لاسباب منطقية.

---

١) العدمية الاخلاقية تقول ما معناه انه لا شيء صحيح او خاطىء خلقيا. انظر: J. W. Cornman and K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments,** (Macmillan, 1974). second ed., PP. 439 - 443.

ان القضية المحورية هنا هي أن مفهوم الحقيقة الخلقية هي مفهوم لا توجد، ولا يمكن منطقيا ان توجد، شروط لتطبيقه. ليس مرد هذا، كما سيتضح معنا من خلال هذا الكتاب، فقط الى ان النزعات اللاأدرية التي تشكل مدار نقاشنا هنا تنفي وجود قيم خلقية في العالم الموضوعي، اي لا تتبنى ما صار يعرف بالنظرية الواقعية الاخلاقية[٢]. فإن هناك كثيرين من المشتغلين بالفلسفة، وأنا منهم، لا يتبنون النظرية الواقعية في الاخلاق، ولكنهم، مع ذلك، لا يجردون الاخلاق من اي اساس عقلي، ولا ينفون بالتالي إمكان تطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية[٣]. فإن هناك شروطا، كما سيتبين معنا فيما بعد، لا تستوجب منا مطلقا افتراض وجود قيم خلقية في العالم الموضوعي، ومع ذلك فإنها تشكل، منفردة، شروطا ضرورية لتطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية، وتشكل، مجتمعة، شرطاً كافياً لتطبيق هذا المفهوم. وإذا صح هذا، إذن فإن من ينفي إمكان تطبيق المفهوم الاخير، كالفلاسفة اللاأدريين الذين يعنيهم تحليلنا هنا، لا يمكنه ان يقف عند حد نفي الواقعية الاخلاقية، بل يجب أن يتخطى هذا الى نفي إمكان توافر شروط من أي نوع يمكن في ظلها تطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية. ولكن اذا لم يكن هناك إمكان، حتى نظريا، لتطبيق المفهوم الاخير، إذن فإن مفهوم المعرفة الخلقية هو مفهوم غير متماسك منطقيا، لأن المعرفة، بالضرورة، تتخذ من الحقيقة موضوعا لها. إذن فإن الكلام على المعرفة الخلقية يصبح غير متماسك منطقيا؛ لأنه يفترض مقدما ما لا يمكن منطقيا افتراضه، أي يفترض وجود حقائق خلقية.

ان هذا الموقف اللاأدري الذي ينظر الى مفهوم المعرفة الخلقية على أنه غير متماسك منطقيا، انطلاقا من نفيه، ليس فقط لوجود قيم خلقية، بل وايضا من نفيه لامكان وجود حقائق خلقية، هو موقف يقترب، لا شك، من احتضان النظرة العدمية في الاخلاق. ان هذا يتضح اكثر ما يتضح من اتجاه أصحاب هذا

---

٢) ان النظرية الواقعية في الاخلاق هي نظرية انطولوجية تفترض ان القيم الخلقية هي قيم موضوعية كامنة موجودة باستقلال عن الانسان.

٣) من هؤلاء الفلاسفة باير ورولز ونيلسون وجوتييه. أنظر على التوالي:
K. Baier, **The Moral Point of View**, (Cornell, 1958); J. Rawls , **A Theory of Justice**, (Harvard, 1971); Kai Nielsen, "On Moral Truth", in F. J. Abate (ed), **The Philosophic Impulse**, (Wadsworth, 1972), PP. 14 - 28; David Gauthier, **Morals by Agreement**, (Oxford. 1986).

الموقف نحو تجذير الاخلاق في الارادة وحدها، في تبنيهم لما صار يعرف بـالنظريـة الارادية في الاخلاق[٤]. فبالنسبة للنظرية الاخـيرة، ان ما يشكـل الاساس للتمييـز بين الخير والشر ليس العقل، لأن التمييز الاخير لا ينشأ، أصلا، الا لأن الانسان يمتلك ارادة، أي يمتلك رغبـات ودوافع وميـولا. فإن خـيريـة هـذا الشيء او ذاك ليست، في الاصل، سوى كون هذا الشيء موضوعا للرغبة. كذلك فإن كون هذا الشيء او ذاك فاسدا لا يتخطى كونـه، في الاصل، شيئـا محبطا للرغبـة. وما دام الامر كذلك، فإنـه لا يجوز لنـا، إذن، أن نسأل عـما اذا كان مـا يشكل مـوضوع الارادة يتطابق مع ما هو خير من منظور عقلاني. فإن دور العقل، في هذه الحالة، ينحصر في الكشف عن الوسائل او ابتكار الـوسائـل القمينة بتحقيق الغـايات التي تشكـل موضـوعات الارادة وحـدها. ان الارادة عميـاء، بمعنى انـه لا يمكن ايجـاد اساس عقلاني أخير للغايات النهائية للانسان[٥].

ان المـوقف الاخير يقـوم على نـظرة للعقل تعـود الى الفيلسوف الانجليـزي التجريبي ديفيد هيوم[٦]. ان العقل، بنـاء على هـذه النظرة، يقـرر الوسـائل، لا الغايات. فعندما نمحص النظر في قوى العقل، في نظر هيـوم، نجد أنـه لا يمتلك القدرة على تحريك الارادة. ان ما يمتلك هذه القدرة هو الـرغبات وملكـة الذوق. فلو كان الانسان مجهزا بالعقل وحده، فلن يكون لديـه أي دافع لفعـل اي شيء. فالعقل وحده قادر على ان يوصلنا الى عالم الوقائـع، انه يقـول لنا مـا هو حـاصل بالفعل او ما سيحصل او يحتمل ان يحصل. انه يُعنى بما هـو كائن وليس بمـا يجب أن يكون. فلولا امتلاكنا لرغبات من نوع أو آخر، لما كنا نميل الى فعل شيء بدل فعل شيء آخر، لمـا كان لـدينا مقـاصد تحـركنا في اتجـاه معين، بـدل اتجاه آخـر، بـاختصار، لمـا كنا نمتلك أي غـايات. فـالعقل، عن طـريق تزويـدنا بـالمعلومـات المطلوبة عما حصل او عما هو حاصل او سيحصل او يحتمل حصوله، يبـين لنا مـا هي الافعـال التي يجب ان نقـوم بهـا او التي يجب أن نتجنب القيـام بهـا لتحقيق الغايات التي تمليها علينا رغبـاتنا. إن دور العقـل هنا لا يتجـاوز، في نظر هيـوم،

---

٤) نجد دفاعـا عن الاخلاق الاراديـة في: Richard Taylor, **Good and Evil**. Macmillan, 1978.

٥) المصدر السابق: ص ١٤ ـ ١٦.

٦) أنـظر: David Hume, **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**, (Oxford, Clarendon Press, 1894).

تقرير الوسائل الى تقرير الغايات. فلا شيء مطلقا يمكن حسبانه متفقا مع العقل او ضد العقل، لأن العقل لا يمكنه ان يجعلنا نقوم بأي شيء.(٧)

النتيجة المترتبة على هذا الموقف من العقل بالنسبة لكيفية النظر الى طبيعة الاخلاق نتيجة شديدة الوضوح. فالاخلاق لا تُعنى بما هو كائن، بل بما يجب أن يكون. انها تهتم بتقرير الغايات التي يجب أن تستأثر باهتمام البشر والتي يجب ان يوجهوا نشاطهم نحو تحقيقها، كما أنها تهتم بتقييم الغايات الفعلية للبشر لتقرر، في ضوء ذلك، ما هو مستحسن من بينها ولا اعتراض على تشوق البشر له، وما هو غير مستحسن ومن واجبهم الاقلاع عن السعي نحو تحقيقه. إن مملكة الاخلاق، اذن، هي مملكة الغايات. ولكن اذا انطلقنا من نظرة هيوم للعقل، فإن كل الغايات سواء أمام محكمة العقل. إذن فلا تمييز عقليا، او الأدق القول لا مفاضلة، من الوجهة العقلية، بين غاية واخرى لغرض الوصول الى قرار بخصوص الغاية التي يجب تحقيقها. ولكن هذا يعني، في ضوء قولنا إن مملكة الاخلاق هي مملكة الغايات، أنه لا اساس عقلانيا للأحكام الخلقية. فالحكم الخلقي هو حكم بخصوص الغاية التي يلزم او على الاقل يستحسن تحقيقها او هو حكم بخصوص ما يلزم او الاقل يستحسن تجنبه ولا يجوز للبشر ان يجعلوه بين غاياتهم. ولكن اذا كانت هذه هي طبيعة الحكم الخلقي واذا كان العقل، كما يصر هيوم، لا يقرر الغايات، إذن فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول اليها هنا هي ان الحكم الخلقي لا يقوم على العقل.

هذه النظرة للعقل التي تجرده من اي وظيفة جوهرية ـ معيارية لا تزال لها آثار واضحة في فلسفتنا المعاصرة. إنها تظهر اكثر ما تظهر في الفلسفة المعاصرة في التمييز الحاد بين المعرفة والقرار، بين سيرورة تعاملنا مع الواقع لغرض النفاذ الى حقائقه والقبض عليها وسيرورة تقييمنا لغايات متباينة لغرض الوصول الى قرار بخصوص ما يجدر او يلزم تحقيقه من بينها(٨). ففي الحالة الاولى، فإننا نمتلك المعايير العقلانية اللازمة لوصولنا الى معرفة موضوعية ومحايدة وخالية من أية عناصر عشوائية، بينما في الحالة الثانية لا نواجه سوى بقرارات ذاتية الى اقصى الحدود، قرارات خاضعة للارادة، وبالتالي، متحيزة وعشوائية. وما ينطبق على القرارات،

---

٧) المرجع السابق، (app. I) ص ٢٩٤.

٨) نجد معالجة تفصيلية لهذه المسألة في: Carl Albert, **Treatise on Critical Reason,** trans. from German by M. V. Rorty, (Princeton University Press, 1985), Chap.3.

ضمن اطار النظرة التي أشرنا اليها، هو شيء نابع من طبيعة القرارات، وليس شيئا مفروضا عليها من الخارج بواسطة عوامل بالامكان ازالتها نظريا. والمقصود بالقرار هنا ليس طبعا ما نقرره بخصوص الوسائل التي يجب أن نختارها لتحقيق غايات متفق عليها مقدما، بل ما نقرره بخصوص الغايات التي يجب اختيارها. المقصود بالقرار، اذن، هو المعنى الذي ينطبق على القرارات الخلقية، وبالتالي فإن هذا الفصل المطلق بين المعرفة والقرار الذي تتميز به بعض فلسفاتنا المعاصرة هو، في نهاية التحليل، نفي لإمكان المعرفة الخلقية ولإمكان تأسيس الاخلاق على العقل وعودة الى موقف هيوم الذي يجرد العقل من اي وظيفة جوهرية ـ معيارية.

نجد هذا الفصل بين المعرفة والقرار في الوجودية والوضعية المنطقية على الرغم من انهما على طرفيّ نقيض بالنسبة لمعظم القضايا الفلسفية الجوهرية[٩]. إن اتفاقهما بخصوص الفصل بين المعرفة والقرار لا يتخطى كونه اتفاقا حول ضرورة النظر الى طبيعة القرارات على أنها لا يمكن ان تقوم على أي اساس عقلاني، ما دامت قرارات بخصوص ما يجب اختياره من غايات، وليس بخصوص ما يجب اختياره من وسائل لتحقيق غايات معطاة لنا مسبقا. ولكن ما إن نتجاوز المسألة الاخيرة وندخل في مسألة تقييم هذا الفصل بين المعرفة والقرار حتى نجد أنفسنا تجاه وجهتي نظر متباينتين الى حد التناقض. فبينما الوجودي ـ يمجد القرار لطبيعته الذاتية والحرة ـ الحرة بمعنى ضد ـ سببي ـ ولعدم خضوعه لمعايير موضوعية ولا يجد في المعرفة العلمية ما يثير اهتمامه، بحكم الطابع الموضوعي لهذه المعرفة، فإن الوضعي، بالمقابل، يصب كل اهتمامه على المعرفة العلمية، مظهرا طابعها الموضوعي والعقلاني، ومستبعدا، في الوقت نفسه، بعكس الوجودي، كل ما يتصل بالقرار والالتزام من دائرة اهتمام الفلسفة[١٠]. فإن مملكة القرار والالتزام هي، في نظره، مملكة الأحكام الذاتية والعشوائية، ولذلك فإن الفلسفة، بحكم كونها نشاطاً عقلانياً، لا يمكنها ان تكون نشاطاً معيارياً، نشاطاً الغرض منه

---

٩) اننا نجد هذا الفصل بين المعرفة والقرار لدى كل من آير وسارتر وستيفنسون. أنظر على التوالي:

A. J. Ayer, **Language, Truth and Logic,** (Dover Publications Inc., 1946) Chap. 6; J. P. Sartre, **Existentialism,** trans. Bernard Frechtman, (New York Philospophical Library, 1947); C. L. Stevenson, **Facts and Values,** (Yale, 1963).

١٠) عالجنا وجهة النظر هذه وفندناها في مكان آخر. أنظر: عادل ضاهر، "الفلسفة والايديولوجيا"، مواقف، ١٩٨٣.

الوصول الى قرار بخصوص ما يجب فعله او ما لا يجب فعله. ما هو مشترك بين الوضعي والوجودي، إذن، هو تبنيهما لموقف يضع حاجزاً لا يمكن تجاوزه، حتى نظريا، بين العقل وقضايا الوجود والحياة، وكأني بكليهما يرددان قول الفيلسوف النمساوي لودفيك فتجنشتين الذي مؤداه انه حتى لو حُلَّت كل القضايا العلمية، الفعلية والممكنة، ولم يبق أي سؤال علمي بدون جواب، فإن قضايا الحياة تظل معلّقة(١). إن كلا من الوجودي والوضعي يميل نحو نظرة وقائعية للمعرفة، نظرة من النوع الذي ولّد تأويلا أداتيا للعلم. إن العلم، ضمن إطار هذه النظرة، هو مصدر للتنبؤات والمعلومات التي يمكن توظيفها لخدمة أغراضنا العملية. وهذه النظرة الوقائعية للمعرفة المولدة للتأويل الاداتي للعلم تقوم على نظرة هيوم للعقل: العلم يزودنا بالمعرفة اللازمة لتقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معطاة مسبقاً. ولكن هذه الغايات ليست موضوعاً لأي نوع من المعرفة. إنها نتيجة التزاماتنا وقراراتنا التي لا تقوم على أساس موضوعي أو عقلي.

يوجد فرق بين الوجودي والوضعي بالنسبة للمسألة الاخيرة لم نتعرض له سابقا. فإن إخراج القضايا المعيارية من دائرة القضايا المعرفية وجعلها منوطة فقط بالتزاماتنا وقراراتنا الذاتية لم يعن للوجودي ما عناه للوضعي. فبينما الوجودي نظر الى الشؤون المعيارية والقيمية على أنها شؤون لا ـ عقلية، فإن الوضعي نظر اليها على أنها فوق ـ عقلية. والفرق بين اللاعقلي (Irrational) وفوق العقلي (non - rational) كبير. فاللاعقلي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل، كائنة ما كانت، ولا هو متفق مع هذه المعايير. انه لا يخضع لهذه المعايير مطلقا، وبالتالي فلا يمكن الحكم عليه، لا سلبا ولا ايجابا، على اساس هذه المعايير. من الواضح من هذا التحليل البسيط ان ما هو لا عقلي يجب أن يكون من النوع الذي يخضع لمعايير العقل، لأن قولنا إنه لا عقلي هو حكم نصدره بخصوصه انطلاقا من معايير العقل. فإننا في هذه الحالة نقصد الى القول انه يحيد عن معايير العقل، بينما لو حسبناه فوق عقلي، لكان لزاما علينا ان نقول انه يفلت من معايير العقل رمة. اذا ناقضت نفسي بصورة واضحة، مثلا، فإنني، في هذه الحالة، أفعل شيئا يحيد عن معايير العقلانية المختصة بالاعتقاد، أو اذا قمت بأفعال اعرف انها لن تؤدي سوى الى نتائج تلحق بي اسوأ الاذى، فإنني بهذا

---

(١) Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico - Philosophicus** (London, 1933), 6.52, P. 187.

احيد عن معايير العقلانية المختصة بالممارسة على افتراض ان بمقدوري ان اختار فعل غير ما فعلت. ولكن ان اشعر بالقرف كلما رأيت شخصاً بديناً أو أن انفر من اطعمة من نوع معين هو أمر خارج حدود العقلانية، اصلا، ولا معنى، بالتالي، للحكم عليه بأنه عقلاني او لاعقلاني. انه فقط فوق - عقلاني.

من الواضح، بناء على هذا التمييز بين اللاعقلاني وفوق العقلاني، أن ما يصح قوله بخصوص الاحكام الخلقية، من منظور النظرية الذاتانية المميزة للوضعية والوجودية على حد سواء، هو أنها أحكام فوق - عقلية. فاذا كانت جميع هذه الاحكام سواء أمام محكمة العقل، فإن ما يعنيه هذا هو أنه لا يمكننا ان نميز، على أساس معايير العقل، بين أي حكم خلقي ونقيضه. ولكن ما يترتب على هذا هو أن هذه الاحكام تفلت من معايير العقل رمة، وليس أنها تنحرف عن هذه المعايير. ان الوضعي المنطقي رأى الرباط الضروري بين الطابع الذاتي للأحكام الخلقية واستبعادها من دائرة الاحكام التي تخضع لمعايير العقل، بينما الوجودي رأى في الطابع الذاتي لهذه الأحكام انحرافاً عن معايير العقل. ولكن المشكلة في هذا الموقف الوجودي هو ان النظر الى حكم على انه ينحرف عن معايير العقل (لا عقلي) يعني ان نقيضه يتفق مع معايير العقل. ولكن بما ان نقيض الحكم الخلقي هو نفسه حكم خلقي - اذ لا يمكن ان يناقض حكماً الا حكم من نوعه -، إذن من الواضح انه يستحيل منطقيا أن تنحرف كل الأحكام الخلقية الممكنة عن معايير العقل، لأن مقابل كل حكم ينحرف عن معايير العقل يوجد حكم من نوعه مناقض له لا ينحرف عن هذه المعايير. اذن، اذا صح تحليل الوضعي الذي هو ايضا تحليل الوجودي لطبيعة الاحكام الخلقية والذي يجرد هذه الاحكام من أي طابع موضوعي ويخرجها من فئة الاحكام المعرفية بصورة تامة، فإن ما يصح قوله بخصوص طبيعتها هو أنها فوق - عقلية، وليس كما اعتقد الوجودي، لا عقلية. الوضعي المنطقي، اذن، لا الوجودي، هو الذي رأى بصورة اوضح وأدق الى النتائج المترتبة على الفصل بين المعرفة والقرار، بين الموضوعي والذاتي. إن هذا في نهاية التحليل هو ايضا فصل بين ما يخضع لمعايير العقل وما يفلت من هذه المعايير رمة، بين العقلي واللاعقلي، من جهة، وفوق - العقلي، من جهة ثانية.

قلنا سابقا ان الوضعي المنطقي يخرج الشؤون المعيارية والقيمية من دائرة اهتمام الفيلسوف، ولكن هذا لم يزجه في موقف عدمي تام، اي في موقف ينفي ان يكون للفلسفة، بخاصة، وللعقل، بعامة، أي دور في دراسة القيم. إن

الفلسفة (العقل) ليس لديها ما تقوله على مستوى الخطاب المعياري، مستوى لغة الاخلاق المعيارية، مستوى القرار، ولكن هذا لا ينفي كل دور لها على المستوى الميتا - أخلاقي. إنه لم يلغ الفلسفة الخلقية برمتها، بل الغى فقط جانبها المعياري.

ولكن ما هو المقصود هنا بالميتا - أخلاق وكيف نميز بينها وبين الاخلاق المعيارية؟ سنتناول بالتفصيل فيما بعد مفهوم الاخلاق المعيارية عندما نخضع للتحليل والنقد النظريات المعيارية الكلاسيكية في الاخلاق، ولذلك سنقتصر في حديثنا عن الاخلاق المعيارية الآن على ما هو ضروري لابراز الفوارق بينها وبين الميتا - اخلاق. إن الاخلاق المعيارية، بالمقارنة مع الميتا - اخلاق، هي نشاط فلسفي الغرض منه تزويدنا بالاساس الذي يمكن بواسطته تقييم المواقف او الاحكام الخلقية او تقييم البدائل المتاحة لنا في سياق الاختيار الخلقي لنعرف ما الذي يجب او، على الاقل، ما يستحسن اختياره من بينها. من الواضح من هذا الوصف العام للاخلاق المعيارية انها محاولة فلسفية لتزويدنا بالاساس العقلي الذي يمكننا من ان نجيب، على الاقل من حيث المبدأ، عن أسئلة مثل: ما الذي يجب او يستحسن ان نختاره من بين عدة بدائل متاحة لنا على المستوى الخلقي؟ والجدير بالذكر هنا ان الاخلاق المعيارية، بتزويدنا بالاساس العقلي المطلوب لمعالجة أسئلة من النوع المعني، أي اسئلة معيارية، انما تفترض مسلمة اساسية، الا وهي ان العقل لا يقرر فقط الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة لنا بصورة مسبقة، بل يقرر أيضا هذه الغايات نفسها. ان الاخلاق المعيارية غير ممكنة بدون هذه النظرة للعقل المعاكسة لنظرة هيوم. فالفلسفة، لا شك، نشاط عقلي او، على الاقل، يفترض فيها ان تكون كذلك. ولذلك فإن الاخلاق المعيارية، بوصفها نشاطا فلسفيا، يفترض فيها ان تكون نشاطا عقليا. ولكن حتى تنجح الاخلاق المعيارية بتزويدنا بالمعيار او المعايير المطلوبة لمعرفة ما الذي يجب ان نختاره او يستحسن ان نختاره، في ظل شروط معينة، يجب أن تعمل، أولا، على أن تبين ما هي الغاية او الغايات التي يجدر بنا أن نجعلها غاياتنا الاخيرة. ولكن لا يمكن للأخلاق المعيارية، من حيث يفترض فيها أن تكون نشاطاً عقلياً، أن تختار غاية معينة بصورة عشوائية على انها الغاية التي يجب أن نضعها فوق كل الغايات. اذن من الواضح انه بدون أن يكون للعقل دور أساسي في تقرير هذه الغاية، بل وفي تقرير الغايات، بعامة، فإنه لا إمكان لقيام أخلاق معيارية.

إن وجود علاقة ضرورية بين إمكان قيام أخلاق معيارية وإعطاء العقل وظيفة جوهرية ـ معيارية هو في أساس رفض الوضعي المنطقي للاخلاق المعيارية. فاذا كانت الشؤون المعيارية والقيمية، بعامة، والشؤون الخلقية، بخاصة، شؤونا فوق ـ عقلية، في نظر الوضعي، فذلك يعود، كما بينا سابقا، الى تبنيه نظرة هيوم الى العقل وتجريده العقل من ثمّ من أي وظيفة جوهرية معيارية. ولكن بما أن قيام اخلاق معيارية يستوجب الانطلاق من النظرة المعاكسة للعقل، إذن فلم يجد الوضعي المنطقي مناصا من الغاء الاخلاق المعيارية.

ولكن اذا الغينا الاخلاق المعيارية، فما هو الدور الذي يبقى للفلسفة في حقل الاخلاق؟ إن جواب الوضعي هو أن بإمكان الفلسفة ان تتحول الى نشاط تحليلي محايد يستهدف فهم طبيعة الاخلاق وطبيعة الأحكام الخلقية والمفهومات التي تنطوي عليها هذه الاحكام. فدور الفلسفة، في هذه الحالة، ليس ولا يمكن أن يكون تزويدنا بما يلزمنا من معايير ومبادىء لحل معضلات خلقية او لاشتقاق واجباتنا الخلقية، في ظل شروط معينة، بل تسليط الضوء على طبيعة النشاط الخلقي وطبيعة المفهومات التي تؤدي دوراً أساسياً ضمن إطار هذا النشاط، كمفهوم الواجب الخلقي او مفهوم الخير الخلقي أو مفهوم المسؤولية الخلقية. وهذا ينقلنا من الاخلاق المعيارية الى الميتا ـ أخلاق.

بإمكاننا هنا، لغرض التوضيح والاحاطة بأساسيات الميتا ـ أخلاق، أن نقسم الاسئلة التي يعنى بها هذا الجانب من فلسفة الاخلاق الى ثلاثة أنواع: النوع الاول يشتمل على أسئلة دلالية والنوع الثاني يشتمل على أسئلة تتعلق بعلاقة مفهومات الاخلاق بالواقع والنوع الثالث يشتمل على اسئلة منهجية حول الاخلاق وطبيعة الاستدلال في الاخلاق. فعندما نطرح اسئلة من النوع الاول، فإن ما نستهدفه هو تحليل المحمولات الخلقية الاساسية مثل "خير" و"واجب" و"فاضل" و"مُلام" وما أشبه ذلك من المحمولات ومشتقاتها. والغرض من تحليل هذه المحمولات هو فهم معناها وتبين طرق استعمالها والغرض أو الاغراض من استعمالها في سياق الممارسة الخلقية. ولكن عندما نطرح اسئلة من النوع الثاني، فإننا نريد الذهاب الى أبعد من ذلك. بصورة أكثر تحديداً، فإننا نريد أن نعرف ما اذا كان استعمال هذه الالفاظ، باعتبارها محمولات خلقية، ينتج أو لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي. واذا لم ينتج قضايا ذات مدلول واقعي، فهل ينتج، إذن، قضايا من نوع آخر، قضايا ذات مدلول صوري، مثلا؟ واذا كان لا هذا

ولا ذاك، فهل توجد قضايا خلقية على الاطلاق، أم أن مفهوم القضية الخلقية هو مفهوم غير متماسك منطقيا؟ إن أهمية أسئلة كهذه لا تخفى على القارىء النابه. فما يترتب على الاجوبة التي نعطيها هنا له مساس مباشر بمفهوم الحقيقة الخلقية، وبما اذا كان هذا المفهوم متماسكا منطقيا وقابلا، بالتالي، للتطبيق. فلو أوصلنا تحليلنا، مثلا، الى النتيجة التي اعتقد الوضعي المنطقي انه لا مناص لهذا التحليل من ان يوصلنا اليها، أي النتيجة القائلة ان مفهوم القضية الخلقية غير متماسك منطقيا، فلا مهرب لنا، في هذه الحالة، من أن نرفض مفهوم الحقيقة الخلقية على أنه ايضا غير متماسك منطقيا. فلو كان ممكنا منطقيا، على الاقل، أن توجد حقائق خلقية، لما كان مفهوم القضية الخلقية غير متماسك منطقيا، لأن القضية هي وسيلتنا للتعبير عن الحقيقة او اثبات الحقيقة. اذن حيث يكون ممكنا وجود حقيقة ما، يكون ممكنا اثبات هذه الحقيقة، وحيث يستحيل (منطقيا) الاثبات، يستحيل (منطقيا) الكلام على وجود حقيقة.

بالاضافة الى النوعين السابقين من الاسئلة الميتا ـ اخلاقية، هناك، كما رأينا، نوع ثالث يتمحور حول قضايا منهجية تتعلق بطبيعة التفكير والاستدلال الخلقيين. نستهدف، في المقام الاول، من وراء طرح اسئلة كهذه ان نعرف ما هو "منطق" العلاقات بين الجمل التي تحتوي على محمولات خلقية. فبينما النوع الاول من الاسئلة الميتا ـ اخلاقية يستهدف الوصول الى معنى المحمولات الخلقية والنوع الثاني يستهدف الوصول الى مدلول الجمل التي نجد فيها هذه المحمولات، فإن النوع الثالث يستهدف الوصول الى طبيعة العلاقات المنطقية التي يمكن ان تقوم بين هذه الجمل، او بين هذه الجمل، من جهة، وجمل من خارج اطار الاخلاق، من جهة ثانية. من الاسئلة التي يمكن ان تتفرع عن السؤال الاخير الاسئلة التالية: هل للاستقراء او الاستنباط اي دور في سيرورة الاستدلال الخلقي أم أنه يوجد منطق خاص بالاخلاق[١٢]؟ هل يوجد إمكان لتسويغ أي موقف خلقي، واذا كان الجواب بالايجاب، فما هي طريقة أو طرق التسويغ في الاخلاق؟ هل توجد حجج خلقية وأدلة خلقية وما هي المعايير التي يمكن اللجوء اليها للتمييز بين حجة

---

١٢) من الفلاسفة الذين قالوا بوجود منطق خاص بالاخلاق س. إي. تولمن. أنظر S. E. Toulmin, **The Place of Reason in Ethics,** (Cambridge University Press, 1950).

صحيحة، وحجة غير صحيحة، بين دليل خلقي قوي ودليل خلقي ضعيف؟ وعلى افتراض وجود حجج خلقية، فهل يمكن لهذه الحجج ان تتخطى كونها حججاً صحيحة الى كونها حججا سديدة؟[١٣]

ان هذه الانواع الثلاثة من الاسئلة الميتا ـ اخلاقية مترابطة الى حد كبير، ولا يمكن الفصل بينها الا عن الطريق التجريد العقلي الخالص. فإن كيفية معالجتنا لاسئلة من النوع الثاني، مثلا، تتوقف على النتائج التي توصلنا اليها معالجتنا لاسئلة من النوع الاول. فاذا تبين لنا، مثلا، من تحليلنا للمحمولات الخلقية أنها ذات مدلول وصفي أو واقعي ثابت، كما اعتقد دعاة المذهب الطبيعي في الاخلاق[١٤]، وأن ما يدل عليه أي محمول منها هو صفة او مجموعة من الصفات التي يمكن ادراكها عن طريق الملاحظة، على الاقل من حيث المبدأ، فإنه يصير لازما علينا في هذه الحالة أن نحسب الجمل الخلقية ذات مدلول تجريبي ـ واقعي. فانطلاقا من موقف كموقف دعاة المذهب الطبيعي في الاخلاق، بامكاننا ان ننظر الى الجمل التي تحتوي على محمولات خلقية على انها قابلة نظريا لان تحول، دلاليا، الى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية، بل محمولات تجريبية. وبتحويلها على هذا النحو نكون قد بينا أنها ذات علاقة معينة بالعالم التجريبي، أي انها، على وجه التحديد، تعبر عن وقائع تجريبية من نوع او آخر. ان هذا ايضا ذو نتائج واضحة بالنسبة لكيفية فهمنا لطبيعة الحقائق الخلقية. فاذا كان بالامكان تحويل الجمل الخلقية، دلاليا، الى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية، بل محمولات تجريبية خالصة، فإن هذه الجمل، اذن، جمل تعبر عن حقائق تجريبية، أي أنها في حقيقة الامر ما هي الا جمل تجريبية وان عالم الحقائق الخلقية ما هو، في حقيقته، الا جزء من عالم الحقائق التجريبية. ومن الواضح هنا ان النتيجة الاخيرة التي يوصلنا اليها المذهب الطبيعي، بما هو مذهب ميتا ـ اخلاقي، لا بد ان تحتم كيفية اجابتنا عن النوع الثالث من الاسئلة الميتا ـ اخلاقية. فاذا كانت القضايا الخلقية قضايا تجريبية، في حقيقتها، فإن منطق العلاقات التي يمكن ان

---

١٣) الفرق بين الحجة الصحيحة Valid والحجة السديدة Sound هو أن السابقة ليس من الضروري أن تكون ذات مقدمات صادقة، بينما الاخيرة يجب أن تكون ذات مقدمات صادقة.

١٤) سنعالج المذهب الطبيعي في الاخلاق ونقدم اعتراضاتنا عليه في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

تقوم بين هـذه القضايـا لا يمكن ان يكون سـوى منطق العـلاقات التي تـربط بين القضايا التجريبية وتخضع له استـدلالاتنا ضمن اطـار هذه القضـايا. بمعنى آخـر، فـإن استدلالنـا في هذه الحـالة قضيـة خلقية من قضيـة اخـرى من نـوعهـا أو من مجموعة من هذه القضايا، أو دعمنا قضية خلقية بقضية خلقية اخـرى او مجموعـة من القضايا الخلقية الاخرى، لا بد ان يخضع لنفس الشروط المنطقية التي تخضـع لها حالات الاستدلال او الدعم الاخرى على مستوى القضايا التجريبية، بعامة.

ولكن لنفـترض الان انـه تبـين لنـا عن طـريق التحليـل الفلسفي، ضمن معـالجتنا للنـوع الاول من الاسئلة الميتا ـ اخـلاقية، ان المحمـولات الخلقيـة ذات مدلول وصفي ثابت، ولكنه، كما ادعى الفيلسوف الانجليزي المعاصر جي. اي. مور، ليس مدلولا تجريبيا ولا مدلـولا مركباً[١٥]. هنا لا بـد ان تجيء اجابـاتنا عن النوع الثاني والثالث من الاسئلة الميتا ـ اخلاقية مختلفة بصورة جذرية عن اجاباتنـا السابقة التي قدمناها من منظور المذهب الطبيعي في الاخـلاق. فمن الواضـح، في هـذه الحالـة، أنه لن يكـون بإمكـاننا ان نحـول الجمـل الخلقيـة، حتى من حيث المبدأ، الى جمل لا تحتـوي على محمـولات خلقية، وبـالتالي لن يكـون بإمكـاننا ان نعتبر هذه الجمل معبرة عن وقائع تجـريبية من اي نـوع وأن ندرج مفهـوم الحقيقة الخلقية تحت مقولة الحقيقة التجريبية. وهذا بدوره يترتب عليه النـظر الى "المنطق" الذي يتحكم بالعلاقات القـائمة بـين القضايـا الخلقية عـلى أنه غـير المنطق الـذي يتحكم بالعلاقات القائمة بين القضايا التجريبية.

قـد نكتشف طبعا عن طـريق التحليل الميتـا ـ اخلاقي، في معـالجتنا للنـوع الاول من الاسئلة، انه لا الفيلسوف الطبيعي مصيب ولا جي. إي. مور مصيب وأن المحمولات الخلقية، كما ادعى الوضعي المنطقي، ليست ذات مدلـول وصفي او واقعي، بل ان مدلولها الاسـاسي هو مـدلول انفعـالي. في هذه الحـالة سيتحتم علينا ان نستنتج ان الجمل الخلقية ليست قابلة، حتى نظريـا، لان تحول الى جمـل تعبر عن قضايا من اي نوع كان. ولكن ما يـترتب على هـذا الموقف الـوضعي هو

---

١٥) إن جي. إي. مور ادعى ان الكيفيات الخلقية هي كيفيات بسيطة بمعنى انها غير قابلة للتحليل، مثلها في ذلك مثل كيفيات تجريبية كلون الشيء او سخونته، ولكنها تختلف عن الاخيرة في أنها لا تدرك عن طريق الحواس بل عن طريق الحدس.

أنـظر: G. E. Moore, "The Indefinability of Good", **Principia Ethica** (Cambridge University Press, 1903).

انـه لا وجود لحقـائق خلقية من اي نـوع وأنه لا وجـود، بالتـالي، سـوى لأشبـاه القضايا في الاخلاق. وهذا، بدوره، يجعل من المحتم علينا ان ننفي وجود منـطق للاخلاق، لان المنطق، في التحليل الاخير، هو علم معايير الاستـدلال الصحيح، والاستدلال لا يتم الا بواسطة القضايا. ولذلـك فاذا لم تـوجد قضـايا حقيقيـة في الاخلاق، فلا معنى للكلام على وجـود حالات استـدلالية في الاخـلاق، وبالتـالي للكلام على "منطق" خاص بالخطاب الخلقي.

ان النتيجة الاخيرة متطابقة مع النتيجة التي توصل اليها المذهب الانفعالي في الاخلاق[١٦]، الذي يرتبط اكثر ما يرتبط بالاطار الابستمولوجي للفلسفـة الوضعيـة المعاصرة. فإن نظرية المعرفة التي تنـطوي عليها الفلسفـة الوضعيـة المعاصرة تقضي بقصر إمكان المعرفة على العلوم التجـريبية والعلوم الصـورية. والاخـلاق، في نظر الـوضعيين، لا هي فـرع من فـروع العلوم التجـريبيـة ولا هي فــرع من فـروع العلوم الصورية. اذن يستحيل، حتى نظريا، بالنسبة لوجهة النظر هـذه، الحصول على معرفة خلقية، بل ان مفهوم المعرفة الخلقية مفهوم غير متماسـك منطقيـا. هذا يعني، بصورة اخرى، ان القضايا الـوحيدة الممكنـة هي القضايـا التي تكون ذات مـدلول واقعي (اي تجـريبي)[١٧] او ذات مـدلـول صـوري (كـالقضـايـا المنـطقيـة والرياضية). ولذلك لا توجد قضايا حقيقية في الاخلاق، بل فقط اشبـاه قضايـا، لان تحليـل الوضعي للمحمـولات الخلقية قـاده الى النتيجة ان الجمـل التي تحتوي على هذه المحمولات لا هي ذات مدلـول تجريبي ولا هي ذات مـدلول صـوري. اذن فـلا مهرب للوضعي من الاستنتـاج أنها تفشل في التعبـير عن قضـايـا من اي نوع. واذا قبلنا بالنتيجة الاخـيرة وقبلنا بـالنظرة السـائدة الى المنـطق على أنـه علم الاستدلال، فلا يبقى مجال هنا للكلام على منطق للاخلاق بالمعنى الفني للكلمـة، لأن الاستدلال يستوجب التعامل مع قضايا من نوع او آخر.

قلنا سابقا ان الوضعي المنطقي يقصر فلسفة الاخـلاق على الميتـا ـ اخلاق، ولكن تبين لنا في سياق شرحنا للفـرق بين الاخـلاق المعياريـة والميتا ـ اخـلاق ان قصر فلسفة الاخلاق عـلى الميتا ـ اخـلاق أمر يتـوقف على مـا نكتشفه عن طبيعـة

---

(١٦) أنـظر الفصل الثـالث من هذا الكتـاب لمزيـد من المعلومات عن المـذهب الانفعالي في الاخلاق.

(١٧) ان الوضعي المنطقي لا يميز بين المدلول الواقعي والمدلول التجريبي للقضايا، لأن عـالم الوقائع، في نظره، مستنفد في عالم الوقائع التجريبية.

الاخلاق على مستوى تحليلاتنا الميتا ـ اخلاقية. فقد وجدنا، مثلا، ان تحليلاتنا الميتا ـ اخلاقية قد تقودنا الى مذهب طبيعي في الاخلاق او مذهب حدسي مثل مذهب جي ـ اي ـ مور. وفي حالة كهذه، لا يمكننا ان نسوغ قصر فلسفة الاخلاق على الميتا ـ اخلاق. فالاعتبارات الميتا ـ اخلاقية التي يلجأ اليها فيلسوف طبيعي او فيلسوف حدسي تقوده، او يبدو انها تقوده الى النتيجة ان مفهوم القضية الخلقية مفهوم متماسك منطقيا، وبالتالي ان مفهوم الحقيقة الخلقية مفهوم متماسك منطقيا. ولكن هذه الاعتبارات تعني، كما تبين من خلال تحليلنا السابق، ان المعرفة الخلقية أمر ممكن، اي انه بامكاننا، على الاقل من حيث المبدأ، ان نؤسس الاخلاق على العقل. ولكن هذا، بدوره، يفسح المجال واسعا امام قيام اخلاق معيارية.

ان ما يظهره تحليلنا هو ان مسألة قصر فلسفة الاخلاق على الميتا ـ اخلاق مسألة يجب ان تظل معلقة الى حين تظهر نتائج تحليلاتنا الميتا ـ اخلاقية. وما سنحاول ان نثبته في بعض فصول هذا الكتاب هو ان مشروع الوضعي المنطقي الذي شاركه فيه بعض فلاسفة التحليل والذي يقضي بقصر فلسفة الاخلاق على الميتا ـ اخلاق هو مشروع مستحيل. فكما سنظهر من خلال مجمل فصول هذا الكتاب، فإنه لا إمكان للفصل، نظريا، بين الاخلاق المعيارية والميتا ـ اخلاق، وبهذا نعود الى التبصر النافذ للفلاسفة الكلاسيكيين في هذه المسألة. فإن فلاسفة كأفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس لم يتصرفوا قط على مستوى تنظيرهم الاخلاقي وكأن هناك فصلا حادا بين الاخلاق المعيارية والميتا ـ اخلاق، بل انهم نظروا الى هذين النشاطين على أنهما متقاطعان ومتكاملان. فإن بحث سقراط، مثلا، عن معنى العدالة او معنى الفضيلة أو معنى الخير الذي يدخله فلاسفتنا التحليليون المعاصرون ضمن اطار النشاط الميتا ـ اخلاقي الخالص، كان في الوقت نفسه بحثا عن معيار كلي للسلوك، اي كان شأناً معيارياً. هنا نجد التحليل الميتا ـ اخلاقي (تحليل معنى الخير او الفضيلة) جزءا من نشاط أوسع هو النشاط المعياري، اي نجد الميتا ـ اخلاق مندمجة بالضرورة في الاخلاق المعيارية. وفي تحليل ارسطوطاليس لمفهوم العقل العملي وعلاقته بفضائل من نوع معين، لم يكن يستهدف الانخراط في نشاط تحليلي، ميتا ـ اخلاقي، فحسب، بل كان ايضا يستهدف تحقيق غرض اساسي من اغراض الاخلاق المعيارية، الا وهو تقرير الاساس النهائي للحياة الخلقية، اي الاساس الذي تجد فيه الحياة الخلقية مسوغها

العقلاني النهائي.

ان هذا الميل لدمج الميتا ـ اخلاق بالاخلاق المعيارية ليس مقصورا على الفلاسفة الكلاسيكيين. فإن من يتتبع فلسفة الاخلاق في العصور الوسيطة والحديثة، لن يجد الا في حالات نادرة ان التحليل الفلسفي للحياة الخلقية وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفهومات الاساسية الكامنة فيها لا يخدم اغراضا معيارية، اي اغراضا تدخل ضمن اطار الاخلاق المعيارية بالذات. فإننا لا نجد، في الواقع، هذا الفصل الحاد بين الميتا ـ اخلاق والاخلاق المعيارية الا في فلسفة الاخلاق المعاصرة والفلسفة التحليلية على وجه التحديد. ولم يكن قصد الوضعيين المنطقيين ومن جاراهم من الفلاسفة التحليليين فقط تجنيبنا الخلط بين الشؤون المعيارية والشؤون الميتا ـ اخلاقية، كما حصل في حالات كثيرة من ماضينا الفلسفي، بل كان قصدهم، في المقام الاول، التمهيد لتوجيه ضربة قاصمة للاخلاق المعيارية، فتقتصر فلسفة الاخلاق على الميتا ـ اخلاق.

ان ما نريد التصدي له في هذا الكتاب هو الموقف الاخلاقي اللاأدري الذي ينطوي عليه موقف الوضعي المنطقي من الاخلاق المعيارية وينطوي عليه موقف الكثيرين من الفلاسفة التحليليين والكثيرين من الفلاسفة المعاصرين الذين لا تربطهم لا بالوضعية ولا بالفلسفة التحليلية أي رابطة. ولكن الغرض الاساسي لهذا الكتاب ليس تبيان خطل المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق، بقدر ما هو تبيان بطلان المواقف اللاأدرية في الاخلاق من حيث المبدأ. بمعنى آخر، وإن كنا سنعمل في بعض فصول هذا الكتاب على دحض المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق والتي شهدنا رواسبها في عصرنا الحالي في الوجودية والوضعية ولدى عدد لا يستهان به من فلاسفة التحليل، فإننا لن نكتفي بهذا أساسا لدعم أطروحتنا الاساسية، الا وهي الاطروحة التي تقضي باسناد اساس عقلي للاخلاق. فالنجاح في دحض المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق لا يعني اجتثاث اللاأدرية من فلسفة الاخلاق حتى من حيث المبدأ. فمن جهة، فإن دحض المواقف اللاأدرية المعنية يعني دحض الحجج التي يلجأ اليها اللاأدريون في الاخلاق، وهذا يتضمن، كما سيتضح معنا عندما نعمل على دحض هذه الحجج، البرهنة على ان مقدمات هذه الحجج ليست معقولة او انها لا تقدم دعما كافيا لنتائجها. ولكن هذا وحده لا يمكن ان يشكل دحضا لهذه النتائج[١٨]. ومن

---

١٨) ان صدق مقدمات الاستنباط الصحيح هو فقط شرط كاف لصدق نتيجته، ولذلك فإن عدم صدق هذه المقدمات لا يعني بالضرورة عدم صدق النتيجة.

جهة ثانية، فإن الحجج التي سنعمل على دحضها لا يمكن ان تستنفد كل الحجج التي يمكن اللجوء اليها لدعم الموقف اللاأدري في الاخلاق، ولـذلك فـإن النجاح في دحض هذه الحجج لا يعني انه لم يعد ثمة من حجة لدعم الموقف اللاأدري لا يطالها هذا الدحض. من الواضح، اذن، أن ما هو مطلوب منا للرد على اللاأدرية في الاخلاق هو تجاوز محاولة دحض المواقف اللاأدرية المعـروفة الى محـاولة الـبرهنة على ان اللاأدرية في الاخلاق مرفوضة من حيث المبدأ.

لسنـا أول من حاول الـرد على المـوقف اللاأدري في الاخـلاق. فإن تـاريخ المذاهب الاخلاقية مليء بمحاولات كهذه. في الواقع، فإن كل مـذهب معياري في الاخلاق، سواء اتخذ طابعا غائيا او طابعا ديونطولوجيا، هو، على الاقل، رد غـير مبـاشر على المـوقف الأدري. فإن نجـاح أي مذهب معيـاري ـ نجـاحـه فلسفيـا بالطبع ـ هو، بالضرورة، نجاح في ترسيخ الاخـلاق على اسـاس عقلي. ولكن لا شك في ان النجاح في ترسيخ الاخلاق على اساس عقلي هو أمر يتعـارض مع تبني موقف لاأدري في الاخلاق، لأن الموقف الاخير يعني، في المقام الاول، انه ما من دور يؤديه العقل في الاخلاق. فالمـوقف الخلقي، من منظور الـلاأدري، يقوم كـما رأينـا، على القـرار او الالتزام الـذاتي، والقرار أو الالـتزام الذاتي هـو، في أفضـل حال، شأن فوق ـ عقلي. اللاأدرية في الاخلاق هي تجريد للاخـلاق من أساسهـا العقلاني، بينما المذهب المعياري هو عودة، او محاولة للعودة بالاخـلاق الى اساسهـا العقلاني.

اذا صح ما نقوله هنـا، اذن قد يكـون من الافضل لنـا، حتى نثبت بطلان اللاأدرية في الاخـلاق من حيث المبدأ، ان نبـين ان واحدا من المـذاهب المعياريـة المتضـاربة في الاخـلاق مـذهب صحيـح او، اذا تعـذر ذلـك بـالنسبـة للمـذاهب السابقة، ان نأتي بمذهب معياري جديـد متفوق عـلى المذاهب السـابقة وقـادر على الصمـود في وجـه النقـد الفلسفي. ان البـديـل الاول مـرفـوض من قبلنـا، لأن المذاهب المعيارية السابقـة، الغائيـة منها والـديونـطولوجيـة، فشلت فشلا ذريعـا، وسنعمل على اظهار ذلك بالتفصيل في عدة فصول لاحقة. اذن ما سنحاول القيام بـه هنا هـو شيء قريب من البـديل الثـاني، اي أننا سنحـاول ان نضـع الخـطوط العريضة لنظرية معيارية في الاخلاق تتجنب اخطاء مثيلاتها السابقات، ومـع ذلك تحتفظ بـأفضل مـا فيها. وسنحـاول من ثمّ ان نبين كيف يمكن ضمن اطـار هـذه النظرية المعيارية ان نسوغ المواقف الخلقية وكيف يمكن تحقيق معرفة خلقية.

من الاسئلة الاخرى التي سنحاول ان نعالجها معالجة تفصيلية، في سياق تطويرنا لهذه النظرية المعيارية، السؤال المتعلق بالمنظور العقلاني وما يستلزمه وطبيعة العلاقة بين المنظور الخلقي والمنظور العقلاني. فلا يكفي ان نطور نظرية معيارية تقترب اكثر من النظريات المنافسة لها من فهم المنظور الخلقي وما يستلزمه منا على صعيد مواقفنا وأفعالنا، وتتجنب اخطاء منافساتها وتزودنا بفهم أعمق لطبيعة الحياة الخلقية وشروطها. فإن ما هو مطلوب هو تزويد الاخلاق بأساس عقلاني، اي ما هو مطلوب هو ان نبين ان المنظور الخلقي صادر عن منظور عقلاني. بمعنى آخر، فإنه لا يكفي، لغرض حل مشكلة تزويد الاخلاق بأساس عقلي، ان نبين ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع وأن نعمل على فهم طبيعته ومستلزماته. فإن هذا، لا شك، هام جدا في سيرورة دحضنا للاأدرية في الاخلاق ومحاولتنا تزويد الاخلاق بأساس عقلي. فاذا لم يثبت لنا ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع، فإنه لا يعود هناك اي امكان لتكوين معايير موضوعية في الاخلاق وتجنب النظرة الذاتية في طبيعة القيم الخلقية. فإن وجود منظور خلقي واحد للجميع يعني، بالضرورة، ان المواقف الخلقية ليست متروكة لقراراتنا او التزاماتنا الذاتية، بل يفترض فيها ان تكون نابعة عن هذا المنظور الخلقي، دون ايما اعتبار لما نقرره او نختار، ذاتيا، ان نلتزم به. فاذا كانت قراراتنا او التزاماتنا الذاتية تحيد عما يستوجبه هذا المنظور بصورة واعية، فإن هذا سيكون سببا كافيا لحسبانها قرارات او التزامات لا ـ خلقية. واذا كانت من النوع الذي لا يفترض فيه ان يخضع لمعايير نابعة عن المنظور الخلقي، كقراري ان اسلك طريقا آخر للذهاب الى مكتبي او التزامي بالكتابة خمس ساعات يوميا بدل ثلاث ساعات، فإن هذا سيكون كافيا لحسبانها قرارات او التزامات فوق ـ خلقية.

من الواضح، اذن، ان افتراض وجود منظور خلقي واحد للجميع يتعارض مع النظرة العدمية في الاخلاق التي لا تعترف بإمكان وجود معايير موضوعية من اي نوع للتمييز بين الخلقي واللاخلقي، بين المستحسن خلقيا وغير المستحسن، بين الواجب خلقيا وغير الواجب[١٩]. فإن النظرة العدمية التي تنطوي عليها، كما رأينا، ذاتانية الوضعي المنطقي وقرارية الوجودي، لا تعترف بوجود أي سبب مستقل عن الارادة ـ مستقل عن القرار او الالتزام ـ للقول ان موقفا ما هو موقف

١٩) المقصود بالمعايير الموضوعية هنا معايير مستقلة عن الارادة، عن القرار او الالتزام الذاتي.

خلقي وليس موقفا لا ـ خلقيا، او للقول إن فعلا ما هو فعل واجب أو، على الاقل، مستحسن من الوجهة الخلقية، وليس غير واجب او غير مستحسن. فحتى في الحالات التي يلجأ فيها الشخص الى معايير جاهزة للتمييز بين الخلقي واللاخلقي او الواجب او اللاواجب، فإن ما يلجأ اليه يؤدي دوره المطلوب في سيرورة التمييز هذه فقط اذا كان لجوء هذا الشخص اليه قائما فعلا على التزامه به. اذن، فهو اذ يميز بواسطة المعيار الجاهز الذي يلجأ اليه بين الخلقي واللاخلقي أو بين الواجب واللاواجب، فإنه لا يفعل شيئا خارج اطار التعبير عن موقف ذاتي[20]. صحيح ان المعيار الذي يلجأ اليه ليس من اختياره، ولكن من الواضح ايضا، ضمن اطار النظرة الذاتانية في الاخلاق، ان تقييمه مثلا، لفعل ما على انه لا أخلاقي، انطلاقا من هذا المعيار، غير ممكن الا اذا كان حقا يلتزم بهذا المعيار، والا فما يصدر عنه من تقييم لا يمكن ان يشكل تقييما خلقيا من زاوية نظره.

والآن اذا افترضنا ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع، فإن الصورة لا بد ان تختلف الى حد كبير. فإن المنظور الخلقي، كما سنبين فيما بعد، يحدد الشروط الضرورية لكون فعل ما واجبا او مستحسنا من الوجهة الخلقية. ومن معرفتنا لهذه الشروط بإمكاننا ان نكون معايير نستطيع بمقتضاها ان نبين، على الاقل، اي نوع من الافعال غير مستحسن او غير واجب من الوجهة الخلقية. وهذه المعايير لا يمكن الا ان تكون موضوعية، لان الحكم على فعل ما بأنه لا اخلاقي على أساسها هو حكم صادق، بغض النظر عما اذا كان صاحب الحكم يلتزم بهذه المعايير او لا، بل بغض النظر عما اذا كان أي منا يلتزم بها او لا. فاذا كنا نعرف، مثلا، ان ما يقتضيه المنظور الخلقي هو، كما ادعى كانط، أن نعامل كل انسان على أنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة[21]، فإنه بإمكاننا هنا أن نكون، في ضوء معرفتنا للبشر وظروفهم ولما يشكل معاملتهم على أنهم مجرد وسائل، معيارا يسمح لنا بأن نميز، في ظل شروط معطاة، بين افعال تحيد عن المنظور الخلقي وأفعال لا تحيد عنه. قد لا يلتزم احدنا بهذا المعيار او قد لا يطبقه

---

٢٠) إن وجوديا مثل سارتر سيرى طبعا في اللجوء الى معايير جاهزة نية سيئة لأنه محاولة للهروب من المسؤولية. ولكن هذا اللجوء لسارتر هو قرار ذاتي يحدث تحت ستار موضوعي.

٢١) سنعالج وجهة نظر كانط بالتفصيل في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

في حياته، بل قد يضرب جزء كبير منا بالمنظور الخلقي عرض الحائط، ولكن هذا لا يغير شيئا في كون الافعال التي تنحرف عن المعيار المعني هي افعال لا خلقية. ان نقول انها افعال لا خلقية هو ان نقول انها تنحرف عن معيار او آخر من المعايير النابعة عن المنظور الخلقي. إنّ لا أخلاقيتها، اذن، أمر مستقل تماما عن قراراتنا والتزاماتنا الذاتية، إنها شأن موضوعي.

وما يتضح ايضا من هذا التحليل هو أن المعرفة الخلقية، في ظل افتراض منظور خلقي واحد للجميع، تصبح امرا ممكنا. فاذا كنا نعرف ما الذي يستلزمه المنظور الخلقي، فإنه بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، في هذه الحالة، ما الذي يشكل من بين افعالنا واختياراتنا، في ظل شروط معينة، انحرافاً عن المنظور الخلقي. ولكن معرفة من النوع الاخير هي معرفة لما يشكل فعلا او اختيارا لا خلقيا في ظل شروط من النوع المذكور، وهي لذلك معرفة خلقية. وان معرفة كهذه هي ايضا معرفة موضوعية بمعنى ان ما يشكل موضوعها هو حقيقة مستقلة عن العوامل الذاتية. فإن انحراف او عدم انحراف فعل من الافعال عن مستلزمات المنظور الخلقي هو حتما شأن موضوعي، وليس خاضعا قط لقرارات او التزامات اي منا. بمعنى آخر، سواء التزمنا بالتقيد بالمعايير التي يمليها المنظور الخلقي ام لم نلتزم، فإن لا علاقة لهذا بما اذا كان الفعل المعني ينحرف او لا ينحرف عن مستلزمات المنظور الخلقي. فإن حكمنا على فعل ما في هذه الحالة على انه فعل لا - خلقي لا يتوقف على التزامنا فعليا بما يقتضيه المنظور الخلقي او على اي التزام آخر قد يكون لدينا. انه يتوقف فقط على تحققنا من ان الفعل المذكور اخل بشرط واحد، على الاقل، من الشروط التي يقضي المنظور الخلقي بالتقيد بها في حالات كالتي تخص الفعل الذي يشكل موضوع حكمنا. اذن فإن حكمنا هنا هو حكم موضوعي: فهو لا يصف ولا يعبر عن الحالة الذاتية لصاحب الحكم، وهو لا يعكس حتى التزام صاحبه بالتقيد بمقتضيات المنظور الخلقي.[٢٢] ان صدق هذا الحكم، اذن، لا يستلزم توافر اية شروط ذاتية. فإن معرفتنا لصدقه لا تفرض علينا ان نعرف شيئا عمن أصدره، لا تفرض علينا حتى ان

٢٢) ان الحكم الذاتي هو اما حكم يصف حالة ذاتية لصاحب الحكم أو يعبر عن هذه الحالة. والفرق بين الوصف والتعبير كبير، لأن في الحالة السابقة الحكم اما صادق أو غير صادق، أما في الحالة الاخيرة فلا معنى لوصفه بالصدق أو عدم الصدق.

نعرف شيئا عن مدى تقيد صاحب هذا الحكم في حياته بالاعتبارات الخلقية. ما هو مطلوب منا ان نعرفه هنا هو فقط ما اذا كان الفعل، موضوع الحكم، انحرف حقا عن مقتضيات المنظور الخلقي، والمعرفة الاخيرة، لا شك، معرفة موضوعية خالصة.

ما يوضحه تحليلنا حتى الآن هو ان اية نظرية معيارية في الاخلاق تنجح في البرهنة على ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع تقطع شوطا كبيرا في اتجاه البرهنة على وجود اساس عقلاني للاخلاق. فإن نجاحها بالنسبة للمسألة الاولى هو بمثابة رد حاسم على اللاأدرية في الاخلاق، وهو لذلك يزيل عقبة كبيرة في وجه المحاولات المستهدفة تزويد الاخلاق بأساس عقلاني. ولكن، كما ذكرت سابقا، فإن وجود منظور خلقي واحد للجميع لا يعني وحده ان الاخلاق تقوم على اساس عقلاني. فمن الواضح ان السؤال مفتوح بخصوص ما اذا كان المنظور العقلاني يشتمل على المنظور الخلقي أو لا. بمعنى آخر، لا يبدو ان هناك علاقة ضرورية، بالمعنى المنطقي، بين ما هو مسوغ، من الوجهة الخلقية، وما هو مسوغ، من الوجهة العقلية[٢٣]. ولكن ما هو واضح لنا وما سنحاول اثباته في الفصول الاخيرة لهذا الكتاب هو ان الطبيعة الاجتماعية لحياة البشر وما تقتضيه حاجاتهم وظروف عيشهم تجعل، ليس فقط الدعوة لتبني المنظور الخلقي امرا لا مفر منه، من الوجهة العملية، بل تجعل ايضا اضفاء مضمون معين على المفهومات الاساسية للاخلاق، بدل مضامين اخرى منافسة له، امرا لازما عقليا. ولكن ما يعنيه هذا هو ان واقع البشر الاجتماعي والنفسي وطبيعة حاجاتهم والابعاد المختلفة لها، وليس شيء متصل بماهية المنظور الخلقي وحده، هي ما يوجد رباطا ضروريا بين المنظور الخلقي والمنظور العقلاني. ولو شئنا الاختصار هنا، لقلنا: ان **الحاجات الاجتماعية للبشر هي حلقة الوصل الاساسية بين الاخلاق والعقل**. ان هذا القول الاخير هو الفحوى الاساسي لاطروحة هذا الكتاب.

---

٢٣) يذهب بعض الفلاسفة الى أن هناك علاقة ضرورية بين كون فعل مسوغا خلقيا وكونه مسوغا عقلانيا، على أساس أن هناك مفهوما للعقلانية خاصة بالاخلاق، مثلما أن هناك مفهوما لها خاصا بالعلم وآخر خاصا بالدين. فإن نقول، بناء على وجهة النظر هذه، ان فعلا ما مسوغ خلقيا هو أن نقول انه مسوغ على أساس المعايير العقلانية الخاصة بالاخلاق.

انظر: D. Z. Phillips and H. O. Mounce, "On Morality's Having a Point," **Philosophy**, vol. 40 (1965).

ولكن يجب الانتباه هنا الى ان ما ينطبق على الدعوة الى تبني المنظور الخلقي، لجهة كونها دعوة يفرضها العقل، قد لا ينطبق على التزام الفرد بالتقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي في كل الحالات. فإن هناك مستويين اساسيين لتسويغ الاخلاق عقلانيا، المستوى الاجتماعي والمستوى الفردي. فعلى المستوى الاجتماعي، كما سيتضح معنا فيما بعد، لا يمكن ان تشكل الاخلاق موضوعا للاختيار، اي ان الانسان، على هذا المستوى، مستوى الاختيار الاجتماعي (الانسان ـ المجتمع او الانسان الجمعي) لا يملك ان يختار بين ان يكون خلقيا وألا يكون. والسبب في ذلك ان الاخلاق عنصر مكون لاجتماعيته، مما يعني ان العلاقة بين البعد الاجتماعي لوجود الانسان واخلاقيته هي علاقة ضرورية او تصورية. واذا اضفنا الى هذا ان الانسان، خارج الاطر الاجتماعية لوجوده، ليس حتى انسانا بالمعنى الحق، يتضح لنا عندها أن الكائن الذي ينطبق عليه وصف الانسان هو كائن اخلاقي بالضرورة، لأنه كائن اجتماعي بالضرورة ايضا[٢٤]. فلو كان للانسان الجمعي عقل جمعي، لرأى هذا الانسان بعقله الافتراضي هذا ان رفضه للاخلاق يزجه في تناقض برجماطي، وبالتالي فإنه شأن لا عقلاني. فإن الرفض، بغض النظر عن موضوعه، هو شأن انساني، اذن فلو عمل الانسان الجمعي على رفض الاخلاق، فإنه في ذلك سيثبت انسانيته وينفيها في آن واحد. فإنه، في رفضه للاخلاق، من جهة، يعمل على توكيد انسانيته، لأن الرفض شأن عقلي، وبالتالي انساني. ولكن بما ان موضوع الرفض، من جهة ثانية، هو الاخلاق برمتها، اذن فإنه في رفضه لهذا الامر بالذات ينفي شرطا ضروريا منطقيا من شروط انسانيته، لان الاخلاق عنصر مكون لاجتماعيته واجتماعيته مقررة لانسانيته.

من الواضح من تحليلنا هذا ان مشكلة التسويغ العقلاني للاخلاق لا يمكن ان تنشأ على المستوى الاجتماعي. فاذا كانت انسانية الانسان سابقة منطقيا على عقلانيته وكانت الاخلاق، على مستوى الوجود الجمعي للانسان، شرطا ضروريا منطقيا لانسانيته، اذن فلا معنى هنا للكلام على رفض عقلاني للاخلاق، لأن أي رفض عقلاني للاخلاق هو رفض شرط ضروري منطقيا لاجتماعية الانسان، ولكن

---

٢٤) ان نقول انه كائن اخلاقي لا يعني طبعا أنه كائن يتصرف على النحو الذي يقتضيه المنظور الخلقي، بل يعني فقط ان وجوده يتأطر باطار اخلاقي ما.

رفض الاخيرة هو رفض لعقلانية الانسان. وهكذا يتضح ان الكلام على رفض عقلاني للاخلاق هو بمثابة كلام على رفض عقلاني للعقلانية، والكلام الاخير، لا شك، خارق برجماطيا.

ان هذا يضعنا، كما سنبين بشيء من التفصيل في فصول لاحقة، على طرف نقيض من وجهة نظر، مثل وجهة نظر الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز، التي تفترض ان عقلانية الانسان سابقة منطقيا على اجتماعيته. فلو صدقت وجهة النظر هذه، فإن الاخلاق لا بد ان تصبح موضوعا للاختيار او الرفض العقلاني، لأن اجتماعية الانسان نفسها لا بد ان تصبح، ضمن اطار التحليل الهوبزي، موضوعا للاختيار او الرفض العقلاني. ولكن ما نقول به نحن وما سندافع عنه بالتفصيل في هذا الكتاب فيما بعد هو اننا عندما ننطلق من الانسان بداية للتحليل، لا يمكننا الا ان نبدأ بالوجود الجمعي او الاجتماعي للانسان. الانسان ـ المجتمع، لا الانسان الفرد، هو بداية التحليل[٢٥]. واذا كان هذا هو بداية التحليل، اذن فحتى لو عالجنا الامور من زاوية مصلحية، كما يفعل هوبز، فلا يمكننا ان ننظر الى الاخلاق على انها موضوع ممكن للرفض العقلاني[٢٦]. فإن مصلحة الانسان ـ المجتمع هي، في المقام الاول، مصلحته بوصفه وجودا انسانيا، وبالتالي فإن الحد الادنى المطلوب لحماية هذه المصلحة هو توفير الشروط الضرورية للحفاظ على انسانيته والاخلاق هي شرط من هذه الشروط. ما نقوله هنا ذو طابع منطقي وليس ذا طابع واقعي. فإنها لمسألة منطقية، وليس واقعية، ان مصلحة الانسان ـ المجتمع هي مصلحته بوصفه انسان مجتمع. فالسؤال المطروح، من هذا المنظور، لا يمكن ان يكون ما الذي سيكون في مصلحة الانسان ـ المجتمع فيما لو جردناه من انسانيته، بل اين تكمن مصلحته بما هو انسان ـ مجتمع؟ والعلاقة، كما لمحنا سابقا، بين السمة الانسانية والسمة الاجتماعية هي علاقة منطقية وكذلك العلاقة بين البعد الاجتماعي والبعد الاخلاقي. اذن فإن مصلحة الانسان ـ المجتمع

---

٢٥) انا مدينون بهذا التعبير ("الانسان ـ المجتمع") لأنطون سعادة. للتوسع أكثر في فهم تصور سعادة للانسان ـ المجتمع. أنظر: عادل ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية، دار مواقف للنشر بيروت ١٩٨٠، القسم الاول.

٢٦) ان الانسان أناني بطبيعته، في نظر هوبز، وأنانيته هي التي تفرض عليه الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية. للتوسع في دراسة كيفية اشتقاق هوبز للحالة الاجتماعية من الحالة الطبيعية،
أنظر: المرجع السابق، الفصل الثالث.

بوصفه انسان ـ مجتمع تكمن، بالضرورة المنطقية، في مصلحته بوصفه وجودا ذا طابع اخلاقي. وهكذا يتضح انه من الخارق هنا طرح السؤال: هل من مصلحة الانسان ـ المجتمع اضافة بعد اخلاقي لوجوده؟ وكأن الاخلاق موضوع للاختيار او الرفض من هذا المنظور الاجتماعي.

ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل ان الاخلاق موضوع ممكن للاختيار او الرفض، فإن هذا لن يبعدنا قيد أنملة عن تزويد الاخلاق بأساس عقلاني. وهذا امر سنوضحه بالتفصيل في فصل لاحق حيث سنبين انه لو كان للانسان الجمعي عقل جمعي، لما كان له مناص من ان يختار بعقله تنظيم حياته على نحو يستوجب من الافراد التقيد بالاعتبارات التي يمليها المنظور الخلقي في كل الحالات التي تستدعي التقيد بهذه الاعتبارات ولا يكون مستحيلا على هؤلاء الافراد التقيد بها.

قلنا سابقا ان هناك مستويين لتسويغ الاخلاق عقلانيا، مستوى الاختيار الاجتماعي ومستوى الاختيار الفردي، وقد اقتصر حديثنا حتى الآن على تسويغها من منظور اجتماعي. اذا انتقلنا الآن الى المستوى الفردي، نجد ان مسألة تسويغ الاخلاق عقلانيا، من منظور فردي، أصعب بكثير من مسألة تسويغها، من منظور اجتماعي. فعلى المستوى الفردي يوجد ظاهر وباطن، وهو ما لا نجده على المستوى الاجتماعي. والمقصود بهذا أن الفرد قد يبطن ما لا يعلن ويعلن ما لا يبطن. فهو، مثلا، قد يدعو الناس في العلن الى التقيد بما يمليه المنظور الخلقي من اعتبارات وواجبات دون ان يكون لديه هو نفسه اي استعداد للتقيد بأي شيء من هذا. فمثلما يوجد نفاق في الدين، يوجد ايضا نفاق في الاخلاق، اي مثلما يوجد من يدعو الناس الى التقوى ومخافة الله دون ان يُظهر هو في حياته الخاصة ما يدعو الناس اليه، كذلك يوجد من يدعو الناس الى التمسك بمكارم الاخلاق دون ان يظهر هو نفسه اي تمسك حقيقي بها. وفي ضوء هذا التمييز بين الظاهر والباطن على المستوى الفردي، نصير مواجهين بسؤالين لا سؤال واحد بخصوص تسويغ الاخلاق عقلانيا. فمن جهة، نريد ان نعرف ما اذا كانت الدعوة الصريحة للتقيد بما يمليه المنظور الخلقي من اعتبارات وواجبات واعلان الفرد نفسه الذي يدعو الى ذلك استعداده التام للتقيد بما يدعو الاخرين الى التقيد به، ما اذا كانت هذه الدعوة الصريحة مسوغة عقلانيا. ومن جهة ثانية، نريد ان نعرف ما اذا كان تقيد الفرد في السر بما يقتضيه المنظور الخلقي مسوغا عقلانيا. وكما سنحاول ان نبين في الفصول الاخيرة لهذا الكتاب، فإنه، لا شك، مطلقا في ان الدعوة

العلانية للتقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي تقوم على العقل، ولكن ليس من السهل مطلقا البرهنة على ان العقل يفرض على الشخص التقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي في كل الحالات التي يكون مدعوا فيها للتقيد بما يمليه هذا المنظور، اي حتى في الحالات التي يكون فيها عدم تقيده سرا من الصعب اكتشافه.(٢٧)

ان جزءا من أطروحة هذا الكتاب، اذن، هو ان هناك فرقا بين قولنا ان للاخلاق اساسا عقلانيا بمعنى ان الدعوة العلانية للتقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي تقوم على العقل وقولنا ان لها اساسا عقلانيا بمعنى ان تقيد الفرد بما يقتضيه المنظور الخلقي في كل الحالات التي يكون باستطاعته التقيد فيها يقوم على العقل. والفرق، كما سيظهر معنا لاحقا، هو انه بينما الدعوة العلانية للتقيد بالاعتبارات الخلقية لا يمكن ان تتعارض مع مصلحة الداعي، بل من المرجح جدا انها ستخدم هذه المصلحة، فإن تقيد الفرد بالاعتبارات الخلقية قد لا يكون في مصلحته في بعض الحالات. وكما سنبين، فإن الحالات التي من النوع الاخير قد تكون نادرة جدا وقد لا تكون، وهذا امر يتوقف على متغيرات اجتماعية كثيرة. المهم هو انه لا يمكننا ان ننكر إمكان وجود حالات كهذه، وبوجود حالات كهذه، فإنه يصير أمرا ممكنا لفرد أن يتصرف على نحو عقلاني حتى عندما لا يتقيد بالاعتبارات الخلقية.

ان الاطروحة التي سندافع عنها في هذا الكتاب تتلخص، اذن، في ان الفرد لا بد له من ان يرى بعقله (أي عندما تتوافر له كل المعلومات المطلوبة عن طبيعة الحياة الاجتماعية وعن معنى الاخلاق وما تقتضيه على صعيد السلوك) ان هناك اعتبارات تفوق كل اعتبارات اخرى من الضروري ان يأخذ الافراد بها في

---

٢٧) يذهب بعض الفلاسفة ـ كورت باير، مثلا، الى تبني الموقف القائل بوجود رباط ضروري حتى بين العقلانية الانانية والتصرف وفق مقتضيات المنظور الخلقي، بحيث ان من ينطلق من مصلحته الشخصية لا بد من ان يصل الى النتيجة بأن النظام الافضل هو النظام الذي يضمن ترسخ القيم الخلقية في كل فرد بدون استثناء على نحو يضمن تقيد الجميع بها في السر والعلن.

انظر: Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in David Copp and David Zimmerman, (eds.), **Morality, Reason, and Truth,** (Rowman, Allanheld, 1985), Chap. 8, لنقد موقف باير:

انظر: Kai Nielsen, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in Ibid., Chap 9.

سلوكهم وهي الاعتبارات التي يمليها المنظور الخلقي، بما هو منظور واحد للجميع. ولكن القول ان للاخلاق اساسا عقلانيا بهذا المعنى لا يعني، بالضرورة، ان الفرد لا بد له ان يرى بعقله، في كل حالة من الحالات التي يمتلك فيها المعلومات اللازمة، ان تقيده بالاعتبارات الخلقية هو أمر لازم. ولكن، كما سنحاول ان نبين بالتفصيل فيما بعد، فإن الفرد الحائز على المعرفة المطلوبة، لا بد له ان يرى بعقله انه من الضروري تأسيس نظام اجتماعي من النوع الذي تقترب فيه الاعتبارات الخلقية الى اقصى حد ممكن من التطابق مع مقتضيات العقل. ان العقل يقضي أن يعمل كل فرد ما بوسعه لايجاد حياة اجتماعية يصعب ضمنها ان يتجاوز الفرد الاعتبارات الخلقية انطلاقا من اعتبارات عقلانية. ان العقل يقضي اذن، أن نوجد السبيل او السبل القمينة بعدم افساح المجال لنشوء حالات من النوع الذي يجد الفرد فيه ان لجوءه الى الاعتبارات الخلقية هو شأن لا - عقلي.

ولكن حتى لو سلمنا بالأمر الاخير، فإنه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة أنه لن تنشأ حالات من النوع الذي يجد الفرد فيه ان لجوءه الى الاعتبارات الخلقية مخالف للعقل[٢٨]. فإن هناك امكانا منطقيا، على الاقل، كائنة ما كانت طبيعة النظام الاجتماعي، في أن يجد فرد ان مصلحته على المدى البعيد، في حالة من الحالات، تفرض عليه عدم التقيد بالاعتبارات الخلقية في هذه الحالة. من الواضح، اذن، انه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه المصلحة الفردية على المدى البعيد وما تقتضيه الاعتبارات الخلقية، وهذا هو في اساس قولنا انه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الخلقية وما يقتضيه العقل. اذن، وإن كان أمرا مرغوبا فيه، من الوجهة العقلية، ان نقترب الى اقصى الحدود من وضع تتطابق فيه الاعتبارات الخلقية مع الاعتبارات العقلانية على مستوى السلوك الفردي، فإن وجود تطابق كهذا هو شأن واقعي وليس شأنا منطقيا. ان ضرورات الواقع هي التي تتحكم به وليس ضرورات المنطق. ولكن لا شك لدينا مطلقا في ان تحقيق تطابق كهذا هو مثال عقلاني لكل فرد يمتلك كل المعلومات المطلوبة ولا يُكِّون مواقفه الا حسبما يقتضيه العقل.

---

٢٨) سنعالج هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الخامس عشر حيث سنتناول العلاقة بين الاخلاق والعقلانية الانانية.

الفصل الثاني

اللاأدرية في الأخلاق

الفصل الثاني

اللاأدرية في الاخلاق

أول ما سنوجه اهتمامنا اليه في هذا الكتاب هو الموقف اللاأدري في الاخلاق. سنحاول في البداية أن نوضح ما هو المقصود باللاأدرية الاخلاقية وما هي الابعاد المختلفة لها لنعمل من ثم على معالجة أهم المذاهب اللاأدرية في الاخلاق النظرية المعاصرة. بصورة أكثر تحديدا، ان المذاهب اللاأدرية التي نريد معالجتها هنا يمكن اجمالها في ثلاثة مذاهب: (١) الذاتانية الاخلاقية، (٢) النظرية الانفعالية، (٣) النسبية الاخلاقية[١]. لن نكتفي في معالجتنا لهذه المذاهب الثلاثة بعرضها وتوضيحها، بل سنعمد ايضا الى تناول أفضل الحجج التي يمكن اللجوء اليها لدعم اي مذهب منها وتفنيدها. فغرضنا الاخير هو ان نبين أنه لا مسوغ فلسفيا لهذه المذاهب اللاأدرية تمهيدا لدعم الاطروحة العامة لهذا الكتاب، الا وهي أن اللاأدرية الاخلاقية مرفوضة، فلسفيا، من حيث المبدأ.

ولكن ما هي اللاأدرية الاخلاقية؟ هنا يجب ان نميز بين نوعين من اللاأدرية الاخلاقية، نوع يقول انه لا معيار اخلاقيا يمكن ان يعرف على انه معيار صحيح، لأنه لا يمكننا ان نعرف كيف نسوغ اعتبار معيار من بين المعايير المتنافسة على أنه المعيار الصحيح الذي يجب أن نلتزم به، ونوع يقول لا معيار اخلاقيا

---

١) نحن مدينون بهذا التقسيم للمذاهب اللاأدرية في الاخلاق الى ماركوس سينجر.
أنظر: Marcus Singer, : "Moral Skepticism" in C. L. Carter (ed.) **Skepticism and Moral Principles**, (New University Press, Illinois, 1973).

يمكن ان يعرف على أنه صحيح، لأنه لا معيار صحيح[2]. فكما سيتضح معنا فيما بعد عندما نعالج أهم المذاهب في الاخلاق المعيارية، هناك عدة معايير متنافسة في الاخلاق. فقد يقترح بعض الفلاسفة، مثلا، أن ننظر الى السعادة العامة (او الخير العام) على أنها المعيار النهائي للاخلاق، بينما قد يقترح بعضهم الآخر المصلحة الشخصية او التحقيق الذاتي او العدالة او الحرية معيارا نهائيا للاخلاق. وقد نجد بعض الفلاسفة، كما سنوضح فيما بعد، متجها نحو عدم الاخذ بنتائج الافعال، كائنة ما كانت، على أنها ذات أهمية في تقييم السلوك أخلاقيا، بل نحو الاخذ فقط بتلك الصفات التي تقرر طبيعة الفعل على انها ذات اهمية في التقييم الاخلاقي. وهنا سنجد ان المعيار النهائي للاخلاق لا بد ان يكون من النوع الذي يسوغ القيام بفعل او آخر فقط لأن له الطبيعة التي له ولا يسوغ، بل لا يجيز القيام بفعل او آخر كذلك بسبب طبيعة هذا الفعل وحدها[3]. والسؤال الآن هو: هل يمكننا أن نعرف وكيف أياً من هذه المعايير المتنافسة هو المعيار الذي يجب أن نلتزم به؟ واذا كان الجواب هو أنه لا يمكننا ان نعرف اي معيار نختار من بينها، لأنه لا يمكننا ان نعرف كيف نسوغ هذا الاختيار، فعندها نكون مواجهين بالنوع الاول من اللاأدرية الاخلاقية. اما اذا كان الجواب أنه لا يمكننا أن نعرف اي معيار نختار من بينها، لأن لا معيار من هذه المعايير هو معيار صحيح، فعندها نكون مواجهين بالنوع الثاني من اللاأدرية الاخلاقية.

ان النوع الاول، بعكس النوع الثاني، من اللاأدرية الاخلاقية هو موقف يقول إنه قد يكون هناك معيار اخلاقي صحيح بين هذه المعايير الاخلاقية المتنافسة، ولكن الانسان عاجز، لسبب او لاخر، عن ان يعرف ايا منها هو المعيار الصحيح، على افتراض ان واحدا منها هو المعيار الصحيح. ان اللاأدري، في هذه الحالة، لا يعتبر السؤال بخصوص ما اذا كان يوجد معيار اخلاقي صحيح سؤالا مغلقا منطقيا، اي كالسؤال: هل يوجد مثلث له اربعة اضلاع[4]؟ ولكنه،

---

٢) المعرفة هي معرفة الحقيقة بالتعريف، والفرق بين هذين النوعين من اللاأدرية يكمن في أن الاول يقول: على افتراض وجود حقيقة اخلاقية، فإنه ليس بوسعنا ان نعرف ما هي، والثاني يقول لا توجد حقيقة أخلاقية، وبالتالي فالمعرفة الاخلاقية مستحيلة منطقيا.

٣) ان هذا يعني، ان تحريم المعيار لفعل معين هو تحريم يتخذ الصورة التالية: لا يجوز فعل كذا وكذا لأنه فعل سرقة أو فعل كذب أو خداع، الخ.

٤) اننا نستعمل هنا مفهوم جي. إي. مور للسؤال المغلق ـ انظر

G. E. Moore, **Principia Ethica,** (Cambridge University Press, 1903), Chaps. I and II.

مع ذلك، يصر على أنه لا جدوى من محاولة الاجابة عن هذا السؤال. انه، بمعنى آخر، لا يجد تعارضا منطقيا بين قولنا انه قد يوجد معيار صحيح للاخلاق وقولنا إنه لا يمكننا، مهما حاولنا، ان نعرف اي معيار من المعايير المتنافسة هو المعيار الصحيح او ما اذا كان بالفعل اي منها معيارا صحيحا. ان عدم قدرتنا على ان نعرف ما اذا كان يوجد معيار صحيح للاخلاق وأي معيار هو هذا المعيار لا تجد تفسيرها، بالضرورة، بناء على النوع الاول من اللاأدرية الاخلاقية، في أنه لا معيار من بين المعايير المتنافسة صحيح.

ان المسألة الاخيرة هي ذات أهمية قصوى بالنسبة لتمييز النوع الثاني من اللاأدرية الاخلاقية عن النوع الاول. فمن يتبنى النوع الثاني، يجد ان التفسير الوحيد لعدم قدرتنا على ان نعرف ما اذا كان هناك بالفعل معيار صحيح للاخلاق هو انه لا معيار صحيحا للاخلاق. ان الوضعي المنطقي، مثلا، يذهب الى حد الاعتقاد أنه اذا لم يكن بامكاننا ان نقول ما هو نوع الشروط المطلوبة، من حيث المبدأ، لاعتباز معيار اخلاقي مسوغا عقليا، اي لاعتبار قبولنا لصحته مسوغا عقليا، فمعنى هذا أنه يستحيل، حتى نظريا، ان نعرف أن هناك معيارا للاخلاق. ولكن ـ وهنا نأتي الى بيت القصيد في الموقف اللاأدري الثاني ـ اذا كانت معرفة كهذه مستحيلة نظريا، فإن التفسير الوحيد لهذا الامر هو انه لا وجود لمعيار صحيح في الاخلاق. ان هذا الموقف يتضمن، على وجه التحديد، اعتبار الكلام على الصدق الاخلاقي او صحة المعايير الاخلاقية كلاماً غير متماسك منطقيا. اذن هنا يصبح السؤال: هل يوجد معيار صحيح للاخلاق؟ سؤالا مغلقا منطقيا، مثل السؤال: هل المتزوج أعزب؟ فبمجرد أن نصف معيارا ما بأنه معيار أخلاقي، فإننا نجعل تطبيق الصدق او الصحة عليه أمرا غير متماسك منطقيا، تماما كما نجعل تطبيق مفهوم العزوبية على شخص ما غير متماسك منطقيا بمجرد وصفنا اياه بأنه متزوج.

بامكاننا أن نعبر عن الفرق بين نوعيّ اللاأدرية الاخلاقية على نحو آخر: ان النوع الاول يقول ما معناه ان المحاولات المتعددة للبشر حتى الان لتسويغ اختيار معيار أخلاقي من بين المعايير المتنافسة على أنه المعيار الصحيح الذي يجب ان نلتزم به باءت بالفشل الذريع، وليس لدينا أي مؤشر مطلقا ان محاولاتنا المقبلة في هذا السبيل ستكون أفضل من سابقاتها. اذن، فلا جدوى من الزج بأنفسنا في محاولات كهذه، بل من الاجدى لنا ان نرضخ للامر الواقع وأن نعترف بعجزنا

عن معرفة أي معيار من المعايير الاخلاقية المتنافسة هو الصحيح. ولكن بما ان المعرفة الاخلاقية - اي معرفتنا لما يجب ان نفعله من منظور اخلاقي - تستلزم اللجوء الى معيار اخلاقي صحيح، اذن فإن المعرفة الاخلاقية غير ممكنة. اما النوع الثاني فإنه يقول ما معناه ان المسألة ليست فقط ان المحاولات السابقة للبشر للبرهنة على صحة معيار اخلاقي باءت بالفشل، بل انها تتخطى ذلك الى أنه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، ان نقول ما هو نوع الشروط التي، لو توافرت، لكان بإمكاننا ان نكتشف في ظلها اي معيار من المعايير الاخلاقية المتنافسة هو المعيار الصحيح. بمعنى آخر، انه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، أن نقول ما هو نوع الادلة او البراهين التي، لو صارت في حوزتنا، لكانت كافية للبرهنة على صحة معيار من هذه المعايير الاخلاقية المتنافسة، دون غيره. واذا صح هذا، اذن ليس صحيحا فحسب انه لا جدوى من محاولتنا البرهنة على صحة معيار من هذه المعايير، بل وايضا انه لا يمكننا حتى ان نعرف اين يجب ان تبدأ محاولة كهذه. وهكذا يتضح انه ليس حتى بالامر المتماسك منطقيا ان نتكلم على محاولة كهذه. فالمسألة ليست ان محاولة كهذه لا جدوى منها بسبب عقبات لا يمكن تخطيها، بل هي أنها لا يمكن حتى ان تبدأ، وبالتالي فلا معنى للكلام على عقبات في طريقها.

يتضح من كلامنا حتى الان ان النوع الثاني للأدرية الاخلاقية هو شكل من اشكال العدمية الاخلاقية. فالعدمية الاخلاقية يمكن تعريفها على أنها تقول انه لا شيء صحيح او خاطىء، من الوجهة الاخلاقية.(٥) ان العدمية بهذا المعنى مترتبة، لا شك، على الاعتقاد بأنه لا وجود لمعيار اخلاقي صحيح، وبالتالي على الاعتقاد بالاستحالة النظرية او المنطقية للمعرفة الاخلاقية. فلو افترضنا وجود معيار اخلاقي صحيح، لكان علينا، في هذه الحالة، أن نعترف أنه يمكننا، على الاقل من حيث المبدأ، أن نبين على اساس هذا المعيار اي افعال من بين افعالنا صحيحة خلقيا وأيها خاطىء. ولكن هذا حتما يفترض مقدما ان هناك انواعا من الافعال صحيحة من الوجهة الاخلاقية وان هناك انواعا اخرى خاطئة من هذه الوجهة، والافتراض الاخير هو، لا شك، النقيض المباشر لاطروحة العدمية الاخلاقية. ولو افترضنا الآن عدم وجود معيار اخلاقي صحيح، لكان علينا ان

---

٥) J.W. Cornman and K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments**, second, edition (Macmillan, 1974), P. 439.

نقول، ليس فقط انه لا يمكننا ان نعرف أيا من افعالنا صحيح وأيا منها خاطىء، من الوجهة الخلقية، بل وايضا انه يستحيل علينا، حتى نظريا او منطقيا، ان نميز بين الصحيح والخاطىء على مستوى الاخلاق. فالتمييز على المستوى الاخير يستوجب منطقيا وجود معيار صحيح وليس معيارا نختاره عشوائيا. ولكن هذا، في الواقع، يعني انه اذا لم يكن في حوزتنا معيار صحيح، ليس لاسباب تتعلق بجهلنا ببعض الامور، بل لانه لا وجود لمعيار كهذا، اذن فإنه ليس بالامر المتماسك منطقيا ان نفترض في هذه الحالة حتى الامكان المنطقي للتمييز بين الصحيح والخاطىء على مستوى الافعال الخلقية(٦). ولكن ما الذي يمكن ان يعنيه هذا سوى انه لا فعل اخلاقيا صحيح ولا فعل اخلاقيا خاطىء. من الواضح اذن ان صدق الاطروحة اللاأدرية الثانية شرط ضروري وكاف منطقيا لصدق العدمية الاخلاقية. اذن هما في حقيقة الامر موقف واحد(٧).

ان النظريات الاخلاقية التي تحتضن الموقف اللاأدري متعددة. على العموم، ان الموقف اللاأدري يرتبط بالضرورة بأية نظرية تقول بعدم امكان تسويغ الاحكام الاخلاقية او تقول انه لا يمكن ان توجد حجج اخلاقية صحيحة، وان وجدت، فلا يمكنها ان تكون سديدة، أو انه لا يمكن البرهنة على المبادىء الاخيرة للاخلاق او انه ليس للاخلاق اساس عقلاني او إنّ الفرق بين ما هو صحيح وما هو خاطىء من الوجهة الخلقية ما هو الا مسألة ذوق او مسألة شعور او عرف. ومن الواضح ان هذه الاشكال المختلفة للاأدرية ليست جميعها من النوع الاول او الثاني، بل موزعة بين النوعين. فالنظرية التي تقول، مثلا، ان الفرق بين ما هو صحيح وما هو خاطىء من الوجهة الخلقية ما هو الا مسألة ذوق او شعور او عرف هي نظرية تمثل النوع الثاني، لا الاول من نوعيّ اللاأدرية اللذين تناولناهما. ولكن النظرية التي تقول ان المبادىء الاخيرة للاخلاق هي غير قابلة للبرهان قد تكون ممثلة للنوع الاول او للنوع الثاني، وهذا يتوقف على كيفية تفسير

---

٦) يجب أن نشير هنا الى ان هناك مواقف في فلسفة الاخلاق، كموقف الحدسي، مثلا، لا تعطي اهمية لوجود معيار. فبامكاننا حسب هذا الموقف ان نميز بين الصحيح والخاطىء مباشرة - بواسطة الحدس او البصيرة الخلقية.

٧) بعض الفلاسفة يميز بين العدمية واللاأدرية، لانه يقصر اللاأدرية على النوع الاول. ان النوع الثاني الذي يتساوى مع العدمية يرفض مفهوم المعرفة الاخلاقية ذاته ولا يرفض فقط امكان المعرفة الاخلاقية.

صاحب هذه النظرية لاستحالة البرهنة على هذه المبادىء. الشيء نفسه ينطبق على النظرية الاولى القائلة بعدم امكان تسويغ الاحكام الاخلاقية والنظرية الثانية التي تنفي امكان تقديم حجج اخلاقية سديدة.

ومن الامور الواضحة ايضا انه لا توجد اعتبارات يمكن ان تشكل اساسا كافيا لدحض كل هذه النظريات او التشكيك فيها كلها دفعة واحدة. فهذه النظريات نفسها لا تقوم كلها على نفس الاعتبارات ولا يعتمد اصحابها على نفس الحجج الفلسفية. وبالتالي، فإن ما يمكن ان يشكل دحضا لنظرية من هذه النظريات قد لا يكون ذا كبير اهمية، بل قد لا يكون ذا اهمية على الاطلاق في دحض النظريات الاخرى. سنجد في بعض الحالات ان هناك تداخلا بين الاعتبارات التي لها اهميتها في تسويغ نظرية من هذه النظريات مع الاعتبارات التي لها اهميتها في تسويغ نظرية اخرى. ولكن تظل، على العموم، لكل نظرية حججها واعتباراتها الخاصة بها. من هنا تأتي الحاجة لمعالجة النظريات اللاأدرية في الاخلاق كل على حدة.

ان النظريات التي نريد أن نعالجها في هذا الكتاب هي، كما ذكرنا في بداية هذا الفصل، الذاتانية الاخلاقية والنظرية الانفعالية والنسبية الاخلاقية.

لنبدأ بالنظرية الاولى، أي الذاتانية الاخلاقية. يجب أن نلفت نظر القارىء في البداية الى ان هناك اشكالا كثيرة للنظرية الذاتانية ولكن بعضها يرتبط بالنظرية الانفعالية وبعضها الآخر بالنظرية النسبية، ومن الطبيعي ان نؤجل معالجة هذه الاشكال للذاتانية الى حين نعالج النظريتين الانفعالية والنسبية. ولكن لنعط، اولا، عرضا مختصرا لهذه الاشكال المختلفة للذاتانية لنبين من ثم ما الذي سيستأثر باهتمامنا في البداية.

ان الاشكال المختلفة للذاتانية تتلخص في خمسة[٨]. اولا، الذاتانية في الاخلاق. ان هذا الشكل للذاتانية، بعكس الاشكال الاربعة الاخرى التي ستعرض لها، ليس تعبيرا عن موقف ميتا ـ اخلاقي. انه تعبير عن موقف سوسيولوجي (موقف ينتمي ربما الى علم اجتماع المعرفة) اكثر منه تعبيرا عن موقف فلسفي من طبيعة الاخلاق. والذاتانية، بهذا المعنى، تقول ان الاحكام الاخلاقية

---

٨) انا مدينون لكاي نيلسون بالنسبة لهذا الامر:
Kai Nielsen, "Varieties of Ethical Subjectivism", **Southern Journal of Philosophy** (Forthcoming).

تخضع لتأثيرات ايديولوجية او شبه ايديولوجية يقررها موقع الفرد في سياق العلاقات الاجتماعية. فالفرد ينتمي الى طبقة معينة او جماعة دينية معينة او جماعة عرقية معينة، وانتماؤه هذا يؤدي دورا حاسما في تكوين مواقفه التي لا بد ان تنعكس تأثيراتها في أحكامه الاخلاقية تحيزا ولا موضوعية.

ثانيا، الذاتانية الساذجة (او الذاتانية الوصفية او الاوتوبيوغرافية). ان هذا النوع من الذاتانية ينقسم بدوره الى موقفين: (أ) الذاتانية الشخصية و(ب) الذاتانية الاجتماعية[٩]. فبالنسبة للموقف الاول - اي الذاتانية الشخصية - ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما انما هي احكام تخبر عن موقف أو آخر لصاحبها، ليس الا. فأن يقول شخص، مثلا ، إن أمراً ما حسن او صحيح او واجب من الوجهة الاخلاقية هو ان يقول لا شيء سوى التالي: أنا، المتكلم، أوافق على هذا الامر. وان يقول ان امرا ما غير حسن او غير صحيح او غير واجب خلقيا هو ان يقول لا شيء سوى التالي: أنا، المتكلم، لا أوافق على هذا الامر. وبالنسبة للموقف الثاني - اي الذاتانية الاجتماعية - ان يقول شخص ان امرا ما حسن او صحيح او واجب خلقيا هو ان يقول ان الناس على العموم يوافقون عليه، وان يقول ان امرا ما غير حسن او غير صحيح او غير واجب خلقيا هو ان يقول ان الناس على العموم يرفضونه.

ثالثا، الذاتانية التعبيرية. ان الاحكام الاخلاقية، بناء على هذا الموقف، ما هي الا تعبير عن مواقف صاحبها او مشاعره وتستعمل من قبله لحض السامع على تبني مواقف مماثلة او تستعمل لاثارة مشاعر مماثلة فيه. من السهل الخلط هنا بين هذا النوع من الذاتانية وما أسميناه "الذاتانية الشخصية". ولكن الفرق بينهما كبير وجوهري. فالاخيرة تقول ان الاحكام الاخلاقية، لاي شخص، لا تتخطى كونها احكاما تخبر عن مواقف هذا الشخص او مشاعره. انها احكام سيريذاتية. وهي، لذلك، اما صادقة او كاذبة: اما الشخص له المواقف او المشاعر التي تخبر عنها هذه الاحكام أو ليس له هذه المواقف او المشاعر. اما السابقة - اي الذاتانية التعبيرية - فإنها تفترض ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما لها وظيفة تعبيرية وليس وظيفة اخبارية او وصفية. اذن فإن مفهوم الصدق او عدم الصدق لا يمكن تطبيقه عليها. فغرض المتكلم، في هذه الحالة، ليس ان يخبرنا او ان يصف لنا كيف

---

٩) إننا نعتمد هنا على تقسيم ماركوس سينجر للذاتانية. انظر
M. Singer. "Moral Skepticism", op. cit., P. 80.

يشعر تجاه أمر ما او ما هو موقفه تجاه قضية معينة، بل غرضه هو ان يعطي منفسا او مصرفا لمشاعره.

رابعا، الذاتانية الانطولوجية أو النقدية[10]. ان الاحكام الاخلاقية، بالنسبة لهذا الموقف توهم بأنها تشير الى شيء خارج الوجود الذاتي للمتكلم، ومستقل عن مواقفه ومشاعره الخاصة، ولكنها في حقيقة الامر ما هي الا وسيلة للتعبير بصورة خفية عن مواقفه ومشاعره الخاصة. ان هذا الموقف يختلف بصورة اساسية عن الموقف السابق - اي الذاتانية التعبيرية - في انه ينظر الى كل حكم اخلاقي على أنه حكم يهيء لنا انه يقول شيئا عن الواقع الموجود باستقلال عن الوجود الذاتي للمتكلم، بينما الموقف السابق لا ينظر الى الاحكام الاخلاقية على هذا النحو. ولذلك فبينما الموقف السابق ينفي امكان تطبيق مفهوم الصدق أو عدم الصدق على الأحكام الاخلاقية، نجد ان الموقف الاخير متجها نحو اعتبار كل الاحكام الاخلاقية كاذبة[11]. فإذا كان كل حكم اخلاقي هو حكم يقصد منه قول شيء عن الواقع المستقل عن ذات المتكلم، اذن فلأن كل حكم أخلاقي، في حقيقته، ليس الا تعبيرا عن مواقف ذاتية لصاحبه، اذن كل حكم يجب، بالضرورة، ان يفشل في ان يقول اي شيء عن الواقع، وبالتالي فهو حكم كاذب. واضح، اذن، ان هذا الموقف الذاتاني هو موقف نقدي من الاخلاق، بينما الذاتانية التعبيرية ليست كذلك. انها تقول فقط ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا منفس سيكولوجي للمتكلم وليس القصد منها قول أي شيء عن الواقع المستقل عن ذات المتكلم. ولأنها لا تتجاوز كونها كذلك فلا معنى لأن نقول انها تفشل في قول اي شيء عن هذا الواقع. فحيث لا محاولة لقول شيء عن الواقع، لا فشل في قول أي شيء عنه.

خامسا وأخيرا، الذاتانية في المذهب النسبي. ان الاحكام الاخلاقية الاساسية وكذلك المعايير النهائية للاخلاق، بناء على هذا الموقف، لا يمكن اعتبارها صادقة او كاذبة باستقلال عن مواقف او مشاعر بعض الناس، على الاقل. فما هو صادق من الاحكام الاساسية للاخلاق ومن معاييرها هو صادق من

---

١٠) ان هذا النوع من الذاتانية يرتبط بما صار يعرف بنظرية الخطأ Error - Theory. Paul Edwards, **The Logic of Moral Discourse**, Free Press, 1955, Chap. 3.

١١) ان هذا في الواقع هو موقف الفيلسوف الانجليزي المعاصر جون ماكي. انظر: Mackie, "The Refutation of Morals", in **Australasian Jornal of Psychology and Philosophy**, 1946.

منظور فرد او مجموعة من الافراد، ولكنه قد يكون كاذبا من منظور فرد آخر او مجموعة اخرى لها مواقف واتجاهات غير التي للسابقة. ان هذا الموقف يجعل المسائل الخلافية في الاخلاق مستعصية على الحلول العقلانية. فحيث يحصل خلاف اساسي حول شأن اخلاقي، لا وسيلة لانهائه الا بتغيير احد المنازعين لموقفه الذاتي وتبنيه لموقف المنازع الآخر. ولكن تغييرا كهذا لا يقوم ولا يمكن ان يقوم على الاعتبارات العقلية.(١٢)

ان الذاتانية بالمعنى الاول والثاني (اي الذاتانية في الاخلاق والذاتانية الساذجة) هي ما نريد ان نعالجه في البداية. فالذاتانية التعبيرية ترتبط بصورة اساسية بالمذهب الانفعالي في الاخلاق وسنؤجل معالجتنا لها الى حين ننتهي من معالجة الذاتانية بالمعنى الاول والثاني. كذلك فإننا لن نعالج الذاتانية النقدية الا بعد معالجتنا للمذهب الانفعالي في الاخلاق. هذا لا يعني، كما سيتضح معنا فيما بعد، ان الذاتانية النقدية هي أطروحة من أطروحات المذهب الانفعالي، وانما يعني ان الذاتانية النقدية، على الرغم من اختلافها الجوهري عن الذاتانية التعبيرية التي هي الاطروحة الاساسية للمذهب الانفعالي، تفترض مقدما صدق الذاتانية التعبيرية، ولكنها تحاول تجاوزها في نفس الوقت. ولذلك فمن المناسب ان نعالج هذا الموقف في اعقاب معالجتنا للمذهب الانفعالي. اما الذاتانية في المذهب النسبي فإنها، لا شك، ترتبط، بالضرورة، بالنسبية الاخلاقية، ولكنها ذات علاقة ايضا بالذاتانية الساذجة. وسنعالجها ضمن معالجتنا للاخيرة، وضمن معالجتنا للنسبية الاخلاقية.

لننطلق الآن الى معالجة الذاتانية بالمعنى الاول والثاني. ان الذاتانية بالمعنى الاول ـ الذاتانية في الاخلاق ـ ليست أطروحة ميتا ـ اخلاقية، كما رأينا، بل هي أقرب لأن تكون أطروحة تخص العلوم الاجتماعية. انها تفترض وجود رباط بين الاحكام الاخلاقية والمنظور الايديولوجي او شبه الايديولوجي للمتكلم. وبحكم هذا الرباط، تخضع الاحكام الاخلاقية لتأثيرات ذاتية تفقدها موضوعيتها وحيادها. فالمنظور الايديولوجي، سواء كان منظورا طبقيا او منظورا أضيق أو أوسع من الاخير ـ يترجم على المستوى الذاتي الى انحياز عاطفي، لا عقلي، الى

---

١٢) J.L. Mackie, "Wester Marck" **Encyclopedia of Philosophy** Vol 8, Edwards (ed.), P. 285.

مواقف او اتجاهات معنية دون غيرها. وهذا الانحياز ينعكس، بصورة خاصة، في أحكام الشخص الاخلاقية، مما يجعلها احكاما متحيزة ولا موضوعية.

ان لهذا الموقف، لا شك، جانبا يربطه بالمذهب النسبي، اذ ان المنظور الايديولوجي، وإن كان منظورا اجتماعيا، لا شخصيا، هو منظور يرتبط بظروف ثقافية وتاريخية معينة ويتغير بتغيرها. ولكن هذا الجانب النسبي لهذا الموقف لا يعنينا الآن، لأننا سنعالج المذهب النسبي بالتفصيل فيما بعد. إن ما يعنينا الآن هو القول بخضوع الاحكام الاخلاقية للمتكلم لتأثيرات نابعة من مشاعره ومواقفه المسبقة، مما يفقد هذه الاحكام موضوعيتها وحيادها. وإن الاسئلة التي يثيرها الجانب الاخير للموقف الذي نعالجه تتعلق، من جهة، بصحته، وتتعلق، من جهة ثانية، بما اذا كان التسليم بصحته يحتم منطقيا قبول موقف لاأدري في الاخلاق.

لننطلق الآن الى معالجة المسألة الاولى. لا أظن ان احدا ينكر ما لمشاعر الشخص وأفكاره ومواقفه المسبقة من تأثير على أحكامه الاخلاقية. فالذي تربى تربية كاثوليكية صارمة، مثلا، سيميل بصورة قوية لأن يحكم على الاجهاض، في معظم الحالات، ان لم يكن في كلها، على أنه غير مسوغ من الوجهة الاخلاقية، بينما من لم يتربَّ هذه التربية قد لا يميل مطلقا لأن يصدر نفس الحكم الاخلاقي على الاجهاض. ومن نشأ في بيت اسلامي محافظ، لن يكون لديه ميل لأن يقبح الزواج بأكثر من امرأة واحدة ما دام لا يتجاوز حدود الشرع الاسلامي، بينما الذي لم ينشأ هذه النشأة لا نتوقع ان يتطابق حكمه على هذا الامر مع حكم المسلم المحافظ. والذي عاش وترعرع بين قبائل الاسكيمو لن يشعر بأنه عمل لا أخلاقي ان يقدم الرجل امرأته لضيفه لغرض مضاجعتها، بينما نتوقع ان يشعر شخص منا عكس هذا تماما. ان الامثلة التي هي من هذا النوع كثيرة، ولا يهمنا منها الآن انها تنم عن كون الفروقات في الاحكام الاخلاقية للبشر مرتبطة بالفروقات الثقافية بينهم. إن ما يهمنا الآن، في المقام الاول، هو القول إن كل الاحكام الاخلاقية هي من النوع الذي نجده في الحالات التي مثلنا عليها، أي هي أحكام تعكس الافكار والمواقف والمشاعر المسبقة للمتكلم، ليس الا.

ان المشكلة الاولى التي يثيرها القول بصدور كل الاحكام الاخلاقية عن الافكار والمواقف والمشاعر المسبقة للمتكلم هي المشكلة المتعلقة بوجود حالات يدرك فيها الشخص ان ميله للحكم خلقيا على أمر معين على نحو معين يرتبط

بأفكار او مشاعر مسبقة لديه، أفكار او مشاعر تكونت بعامل نشأته في بيئة معينة او بعامل انتمائه لمجتمع معين او طبقة معينة وما أشبه ذلك. ان ادراك الشخص لهذا الامر قد يقوده الى النتيجة بأن مواقفه وأحكامه الاخلاقية تحتاج الى اعادة نظر وقد يعيد النظر فيها بالفعل ويعدل فيها في ضوء اعتبارات لا بد ان تكون مستقلة عن افكاره ومواقفه ومشاعره المسبقة. فإنه يمكن لكاثوليكي، مثلا، تربى على تقبيح الاجهاض او تقبيح استعمال الموانع الاصطناعية للحمل ان يدرك فجأة او بصورة تدريجية ان ميله لتقبيح حالة اجهاض او حالة استعمال مانع من موانع الحمل، مهما كانت الظروف الموجدة لها، ان ميله هذا يجد تفسيره في تربيته الكاثوليكية المحافظة وأنه، بالتالي، قد لا يكون محقا في موقفه من الاجهاض او استعمال موانع الحمل. ان هذا قد يقوده الى اعادة النظر في هذا الموقف وتعديله، بل ربما حتى تغييره. والاعتبارات التي تؤدي او قد تؤدي دورا حاسما في هذا الامر لا بد، بطبيعة الحال، ان تكون مستقلة عن مشاعره وأفكاره ومواقفه المسبقة. واذا صح هذا التحليل، فإن واحدة من النتائج الواضحة المترتبة عليه هي ان الاحكام الاخلاقية ليست، بدون اي استثناء، صادرة عن او متأثرة بالافكار او المشاعر او المواقف المسبقة للمتكلم.

ولكن حتى لو سلمنا بأن كل الاحكام الاخلاقية الفعلية التي عرفناها حتى الآن هي أفعال ذاتية بالمعنى الذي يعنينا هنا، فهذا لا يمكن ان يقود وحده الى اعتبار كل الاحكام الاخلاقية ذاتية بطبيعتها. فإن قولنا، ضمن اطار الموقف الذي نعالجه، ان الاحكام الاخلاقية ذاتية، بالمعنى المقصود، مبني على التجربة والملاحظة، وليس على تحليل مفهوم الحكم الاخلاقي، او اي شيء آخر من هذا القبيل. ولذلك فأقصى ما يمكننا استنتاجه هنا هو أن هناك علاقة واقعية، سببية او شبه ـ سببية، بين مشاعر او مواقف او افكار الشخص المسبقة وأحكامه الاخلاقية. ولكن حتى نقول شيئا من النوع الاخير، يجب ان يكون بامكاننا ان نفصل منطقيا بين الحكم الاخلاقي والحالات الذاتية لصاحب هذا الحكم. بمعنى آخر، يجب ان يكون لدينا تصور لما يعنيه ألا يكون الحكم الاخلاقي ذاتيا بالمعنى الذي يقصده دعاة الذاتانية في الاخلاق. وهذا بدوره يعني انه يمكن لحكم اخلاقي ان يكون موضوعيا، وبالتالي فإن فئة الاحكام الاخلاقية، الفعلية والممكنة، لا يمكن ان تحتوي فقط على احكام ذاتية، اي أحكام متحيزة ومتلونة بأفكار ومشاعر المتكلم المسبقة.

ولكن اذا صح تحليلنا الاخير، فإن ما يترتب عليه هو أنه لا تعارض منطقيا بين قبول أطروحة الذاتانية في الاخلاق ورفض اللاأدرية الاخلاقية. فاذا كان أقصى ما يمكننا قبوله، انطلاقا من معطيات التجربة والملاحظة، هو ان هناك علاقة واقعية، سببية او شبه سببية، بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم، اذن فإن الطابع الذاتي المزعوم للاحكام الاخلاقية ليس سمة ضرورية لها. فإن ما قادنا اليه تحليلنا هو أن قبول أطروحة الذاتانية في الاخلاق لا يعني نفي امكان ان يكون حكم اخلاقي حكما موضوعيا، بل لا ينفي - وهذه هي المسألة الاهم - ان يكون بمقدورنا ان نعرف، على الاقل من حيث المبدأ، أياً من أحكامنا الاخلاقية هو حكم موضوعي أو صادق باستقلال عن الحالات الذاتية للمتكلم. فمن الواضح انه لا يمكننا، اصلا، ان نقول بصورة قابلة للفهم ان لاحكام الاخلاقية أحكام ذاتية بالمعنى الذي يعنينا هنا الا اذا افترضنا مقدما ما منى الا يكون حكم اخلاقي ذاتيا بهذا المعنى وما معنى ان يكون حكم كهذا ـادقا باستقلال عن الحالات الذاتية للمتكلم. ولكن ان نعرف شيئا كالامر الاخير هو ان نعرف ما معنى ان نكون في وضع ابستمائي يسمح لنا بأن نميز بين ما هو صادق موضوعيا وما ليس كذلك بين أحكامنا الاخلاقية. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع الاطروحة اللاأدرية في الاخلاق التي تستوجب التسليم بأنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، ان نعرف أيا من أحكامنا الاخلاقية هو حكم صادق موضوعيا.

من الواضح من تحليلنا السابق أننا بحاجة الى افتراض اكثر من علاقة واقعية بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم للوصول الى موقف لاأدري في الاخلاق. اننا، بصورة اكثر تحديدا، بحاجة الى ان نفترض ان الاحكام الاخلاقية هي أحكام ذاتية الطابع لاسباب تتعلق بمفهوم الحكم الاخلاقي، وليس لاسباب واقعية. هذا ما تفترضه الذاتانية الساذجة او السيرذاتية (الاوتوبيوغرافية)[١٣]. إن من يتبنى الموقف الاخير ينظر الى العلاقة بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم، ليس من منظور الصدور المزعوم

---

(١٣) إن بول ادواردس هو الذي أطلق التسمية "Naive Subjectivism" على هذا الموقف: أنظر:

Paul Edwards, **The Logic of Moral Discourse,** the Free Press, (Glencoe, Illinois, 1955) Chap. 2.

للسابقة عن الاخيرة او خضوعها المزعوم لتأثيرات الاخيرة، بل من منظور كون السابقة لا تؤدي وظيفة سوى الاخبار عن الاخيرة. فإن هذا الموقف لا يسمح، في الواقع، بالكلام على صدور الاحكام الاخلاقية عن حالات ذاتية او خضوعها لتأثيرات ذاتية وما اشبه ذلك، لانه موقف يقضي بالنظر الى هذه الاحكام على انها عن حالة ذاتية او اخرى تخص المتكلم.

ان ما نشير اليه الآن هو الصيغة الشخصية للذاتانية الساذجة، وهي الصيغة التي تقول ان الحكم الاخلاقي لشخص هو حكم عما يشعر به او يميل الى الشعور به هذا الشخص (او عن موقفه) تجاه موضوع هذا الحكم. ان هذا الموقف يفترض ان المحمولات الاخلاقية لا يمكن ان تُعرَّف الا سياقيا[14]. بمعنى آخر، لا يمكننا ان نستبدل بمحمول اخلاقي اي عبارة دون ان ندخل تغييرات على الاجزاء الاخرى للجملة الاخلاقية، وذلك لأنه لا توجد عبارة ،و مجموعة من العبارات يمكن اعتبارها مترادفة مع المحمول الاخلاقي. فالمحمول "مستحسن خلقيا" او "واجب خلقيا"، مثلا، ليس مترادفا، في نظر اصحاب هذا الموقف الذاتاني، مع تعابير مثل "يوافق على" او "يحبذ" او "يرغب في". ولكن الجمل التي تحتوي على المحمولات السابقة يمكن تحليلها الى جمل تحتوي على المحمولات الاخيرة. فاذا قال شخص، مثلا، ان عمل الاحسان مستحسن خلقيا، فإنه بامكاننا ان نرد ما يقوله الى جملة مثل "انا، فلان، أوافق على أو أحبذ عمل الاحسان"، أو "أنا، فلان، أميل الى الموافقة على عمل من هذا النوع". واذا قال شخص إن الحاق الأذى بالاخرين غير مستحسن خلقياً، فإنه يمكن أن نرد ما يقوله الى جملة مثل: "أنا فلان، لا أوافق على أو لا احبذ قيام الناس بأفعال تلحق الأذى بالآخرين"، أو "أنا، فلان، أميل الى عدم الموافقة على أفعال من هذا النوع". في تحليلنا الجمل الاخلاقية على هذا النحو، ما نظهره، في نظر دعاة الذاتانية الساذجة، هو أنه بامكاننا ان نقول تماما ما يراد قوله بواسطة الجملة الاخلاقية التي تشكل موضوع تحليلنا بدون استعمال محمولات اخلاقية البتة، وبدون الابقاء على موضوعها الاصلي.

اذا امعنا النظر في التحليل السابق، فإننا لا بد من ان نصل الى النتيجة بأن الذاتانية الساذجة، حتى في صيغتها الشخصية، تندرج تحت المذهب الطبيعي في

---

١٤) أنظر: Paul Edwards. op. cit., P. 49

الاخلاق[١٥]. فإن الطبائعي في الاخلاق، كما سنبين بالتفصيل في فصل لاحق من هذا الكتاب، هو من يقول بإمكان تحليل الجمل الاخلاقية، من حيث المبدأ، الى جمل لا تحتوي على محمولات اخلاقية، وجمل يمكن التحقق من صدق ما تقوله بواسطة اللجوء الى الملاحظة والتجربة. ان هذا الوصف العام للطبائعي في الاخلاق حتما ينطبق على الذاتاني الشخصي وكذلك، كما سيتضح، بعد حين، على الذاتاني الاجتماعي، فإن ما يقودنا اليه تحليلنا الذاتاني للجملة الاخلاقية هو، كما رأينا، جملة لا تحتوي على اي محمولات اخلاقية، ولكنها ايضا جملة تشير الى واقعة ما، واقعة كون المتكلم يشعر على نحو ما بخصوص موضوع الجملة الاصلية. ان واقعة كهذه هي واقعة ذاتية، لا شك، ولكنها واقعة مثل سائر الوقائع، ويمكن التحقق من وجودها، من حيث المبدأ، بواسطة الملاحظة والتجربة. ان الاحكام الاخلاقية، اذن، بناء على هذا الموقف، هي أحكام صادقة او كاذبة. فإن صدق اي حكم اخلاقي يتوقف على وجود الواقعة الذاتية التي يفترض ان هذا الحكم يشير اليها بصورة مضمرة. فاذا قلت، مثلا، ان السرقة امر لا يجوز اخلاقيا، فإن ما أقوله صادق فقط اذا كنت لا أوافق او لا اميل للموافقة على السرقة.

ما هو واضح في هذا التحليل هو ان ما يجعل حكما كالاخير صادقا، في نظر الذاتاني الشخصي، ليس شيئا متصلا بأية سمات موضوعية لموضوع الحكم الاخلاقي، بل موقف المتكلم من هذا الموضوع. واذا ركزنا الآن فقط على زعم الذاتاني بأن الحكم الاخلاقي يشير بصورة مضمرة الى وقائع ذاتية، فسنجد ان الذاتانية الشخصية والذاتانية الاجتماعية تتساويان. فالذاتاني الاجتماعي، كما مر معنا، ينظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام يمكن ردها الى احكام تشير فقط الى موقف الناس عموما او موقف اكثرية الناس في مجتمع المتكلم من موضوع الحكم الاصلي. فإن قولي، مثلا، ان الوفاء بالوعد أمر واجب خلقيا يعني، بناء على موقف الذاتاني الاجتماعي، ان الناس عموما، او اكثرية الناس في مجتمعي، لا يوافقون أو لا يميلون الى الموافقة على عدم الوفاء بالوعد. هنا اذن، يتوقف صدق ما اقوله، ليس على اي سمات موضوعية لعدم الوفاء بالوعد، بل على ما اذا كان الناس عموما في مجتمع المتكلم لهم موقف معين من عدم الوفاء بالوعد.

---

١٥) ولذلك نجد ان ريتشارد براندت عالجها باعتبارها شكلا من أشكال الطبائعية الاخلاقية. انظر:

Richard Brandt, **Ethical Theory,** Prentice Hall 1959, PP. 166 - 69.

ان الاحكام الاخلاقية، اذن، بناء على هذا الموقف، ما هي الا بسط لوقائع ذاتية. الفرق بين الذاتاني الشخصي والذاتاني الاجتماعي، كما هو واضح من تحليلنا، يكمن في ان السابق يحصر الوقائع الذاتية التي يفترض ان تشير اليها الاحكام الاخلاقية بصورة مضمرة في الوقائع السيريذاتية، بينما الاخير يخرجها من الاطار الذاتي للمتكلم، بحيث تصير تشتمل على وقائع ذاتية تخص عددا كبيرا من الافراد الذين ينتمون الى مجتمع المتكلم.

السؤال الذي لا بد من ان يطرح نفسه الآن هو السؤال المتعلق بكيفية التمييز بين الاحكام الاخلاقية والاحكام الذاتية التي ليست من نوع اخلاقي. فالحكم الذاتي، بالمعنى الذي يعنينا الآن، حكم يشير اما الى موقف خاص بالمتكلم (الى واقعة سيريذاتية) او يشير الى موقف يخص غير المتكلم وقد يكون مشتركا بين عدد كبير من الافراد. ولكن هناك احكاما ذاتية كثيرة بهذا المعنى بعيدة جدا عن الاخلاق. فإن قولي، مثلا، انني اكره اكل السمك او انني اميل الى ان اشعر بغضب شديد كلما رأيت شخصا بدينا او ان الناس على العموم في مجتمعنا غير معجبين بالموسيقى الكلاسيكية، هو قول ينطبق عليه وصف الحكم الذاتي. ولكن ليس فيما اقوله، في هذه الحالة، ما يتصل بالاخلاق. انه لامر واضح، اذن، ان فئة الاحكام الذاتية اوسع من فئة الاحكام الاخلاقية، وما هو مطلوب من الذاتاني الآن هو تزويدنا بمعيار يمكننا من تمييز الاحكام الاخلاقية عن الاحكام الذاتية الاخرى.

ان المعيار المطلوب هنا يجده الذاتاني في طبيعة الموقف الذي يفترض ان يشير اليه الحكم الاخلاقي. بمعنى آخر، ما يجعل الحكم اخلاقيا ليس كونه فقط يشير الى موقف المتكلم او موقف الجماعة التي ينتمي اليها المتكلم من موضوع الحكم، بل كونه يشير الى موقف ذي طبيعة معينة، اي، على وجه التحديد، موقف نزيه ومتجرد[١٦]. اذن بامكاننا الآن ان نوسع تحليلنا لحكم اخلاقي مثل "القتل عمل قبيح" ليصبح، من منظور الذاتاني الشخصي: أنا، المتكلم، لدي ميل لأن اشعر باستياء قوي تجاه افعال من نوع القتل، وهذا الميل نزيه ومتجرد، وليصبح، من منظور الذاتاني الاجتماعي: ان الناس على العموم في مجتمعي يميلون لأن يشعروا

---

١٦) هذا ما نستخرجه من تحليل وسترمارك للأحكام الاخلاقية ـ أنظر بخاصة:
E. Westermarck, **Ethical Relativity,** (New York: Harcourt, Brace and Co., 1932), .PP. 90 - 93

باستياء قوي تجاه افعال من نوع القتل، وهذا الميل لديهم نزيه ومتجرد. ان نقول ان هذا الميل نزيه او متجرد هو ان نقول انه لا يتأثر سوى بالسمات المجردة للفعل الذي يشكل موضوع الاستياء، اي السمات التي تجعل منه فعل قتل، لا فعلا من نوع آخر. لا اهمية، اذن، لمن يقوم بهذا الفعل، لأن هذا لا يدخل في الصفات المجردة التي تحدد نوعه. فاذا كنت اميل لأن اشعر باستياء قوي تجاه هذا النوع من الافعال فقط عندما لا يكون الفاعل من معارفي او اصدقائي او اقربائي او فقط عندما يكون المتضرر من هذا الفعل شخصا محببا لي، فعندها لا يكون موقفي نزيها او متجردا. ولا يمكن اعتباره، في هذه الحالة، موقفا اخلاقيا.

لا بد الآن، في ضوء التحليل السابق، ان نشترط لصدق الحكم الاخلاقي شرطين، الاول هو ان يكون لدينا ميل للشعور بالاستياء تجاه موضوع الحكم والثاني هو ان يكون ميلنا نزيها ومتجردا. بتوافر هذين الشرطين، يكون الحكم الاخلاقي، حسب تحليل الذاتاني، صادقا، والا فلا يكون.(١٧)

بهذا يكتمل عرضنا لتحليل الذاتاني الساذج للاحكام الاخلاقية. والآن علينا التركيز على مسألتين، الاولى تتعلق بأين يكمن الجانب اللاأدري في هذا التحليل، والثانية تتعلق بما اذا كان في جعبة الذاتاني اي ادلة تسوغ هذا التحليل.

ان الجانب اللاأدري في هذا التحليل الذاتاني يكمن في انه، وان كان يعترف بأن الاحكام الاخلاقية صادقة او كاذبة ويعترف، بالتالي، بإمكان معرفتنا لصدق ما هو صادق بينها، الا انه لا يعترف بوجود وقائع اخلاقية. فالواقعة التي تشكل موضوع معرفتنا، عندما نعرف ان حكما اخلاقيا صادرا عن شخص معين هو حكم صادق، هي واقعة ذاتية ما. ولا توجد، في نظر الذاتاني، اي واقعة مستقلة منطقيا عن هذه الواقعة الذاتية يشير اليها الحكم الاخلاقي. بمعنى آخر، ان المدلول الواقعي للحكم الاخلاقي مستنفذ برمته في اشارة هذا الحكم المضمرة الى واقعة ذاتية ما. وهكذا ان اعرف ان هذا الحكم صادق هو ان اعرف ان هذه الواقعة الذاتية حاصلة بالفعل، ولا شيء آخر وراء ذلك. اذن فإن معرفتي في هذه الحالة ليست معرفة اخلاقية، ولا يمكن ان تكون كذلك، لان موضوعها لا يمكن

---

١٧) وسترمارك يفترض ان صدق الحكم الاخلاقي يمكن التحقق منه بواسطة الملاحظة.
Westermarck. Op. cit. pp. 114 - 115, and the **Original Development of the Moral Ideas** (2 Vols. Macmillan, 1932) I, pp. 17 - 18.

ان يكون سوى واقعة ذاتية ما، وليس واقعة اخلاقية.

لننطلق الآن الى المسألة الثانية: هل لدى الذاتاني حجج تسوغ تحليله للاحكام الاخلاقية؟ ان اهم الحجج التي يمكن تناولها في هذا الصدد يمكن تقسيمها الى ثلاثة انواع: نوع يعتمد على وقائع معينة، ثقافية وغير ثقافية، تتعلق بالممارسة الاخلاقية، ونوع يعتمد على دور العواطف في الاخلاق، ونوع يعتمد على شؤون لغوية تتعلق بلغة الاخلاق ذاتها.

الحجة التي من النوع الاول تلجأ الى ما نكتشفه على مستوى الممارسات الاخلاقية المختلفة للبشر من تباين في المواقف والآراء والاحكام الاخلاقية. فبينما نجد في بعض المجتمعات، مثلا، تقبيحا لنظام تعدد الزوجات، نجد في بعضها الاخر قبولا له. واذا كانت هناك ثقافة لا يجد الذين نشأوا في كنفها اي ضير اخلاقي في حرق الارملة حية مع جثة زوجها الراحل، فإن هناك في المقابل اكثر من ثقافة يستنكر ابناؤها ممارسة كهذه الى اقصى حد. ان تباين المواقف والاحكام حول الشؤون الاخلاقية يطال الجزء الاكبر من تفكيرنا الاخلاقي، ولا يعكس فقط الفروقات الثقافية بين البشر. فإننا، حتى داخل الثقافة الواحدة، لا بد واجدون تباينا في المواقف والاحكام حول الكثير من القضايا الاخلاقية. فاذا اخذنا مجتمعا كالولايات المتحدة، مثلا، فسنجد ضمنه افرادا يقبحون الاجهاض، بينما نجد آخرين يدافعون عنه. كذلك سنجد افرادا يعارضون بشدة ممارسة الجنس قبل الزواج او استعمال موانع اصطناعية للحمل او ممارسة اللواط او الطلاق، فيما نجد غيرهم يخالفونهم الرأي في كل مسألة من هذه المسائل.

لا جدال حول هذه الوقائع التي تتعلق بالممارسات الاخلاقية للبشر. ولكن هذه الوقائع بمفردها لا يمكنها ان تسوغ الموقف القائل ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا احكام ذاتية اما بالمعنى الشخصي او المعنى الاجتماعي(١٨). فإن الانتقال من وقائع كهذه الى النتيجة القائلة ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا اثباتات لوقائع ذاتية غير ممكن الا اذا افترضنا المقدمة العامة: بالنسبة لاي موضوع يوجد حوله اختلاف واسع في الرأي، لا بد ان يكون حكم كل فريق من المنازعين حكما يشير

---

١٨) يبدو ان برتراند رسل بنى قوله بذاتانية الاحكام الاخلاقية بالمعنى الذي يعنينا على وقائع من هذا النوع: أنظر:

Bertrand Russell, **Religion and Science**, (The Home Univ. Library, London, 1935), P. 238.

فقط الى واقعة ذاتية خاصة بهذا الفريق. ولكن هذه المقدمة مرفوضة لاسباب واضحة. فإن هناك حالات، خارج نطاق الاخلاق، يحصل فيها اختلاف واسع في الرأي حول موضوع ما دون ان تكون الاحكام التي تعبر عن الاراء المختلفة للفرقاء احكاما ذاتية بالمعنى الذي يعنينا هنا. فإن النظرية الفرويدية في التحليل النفسي، مثلا، تختلف حولها آراء المختصين، مثلما تختلف اراؤهم حول صحة السلوكية النفسية وكذلك حول صحة النظرية الوظيفية في علم الاجتماع او الفردانية السوسيولوجية. ان علوم الانسان، في الواقع، تشكل تربة خصبة لاختلاف الآراء والمواقف حول الكثير من الامور المنهجية وغير المنهجية، ولكن هذا وحده لا يمكن ان يسوغ الاستنتاج بأن الاحكام التي تصدر عن علماء الاجتماع او النفس او التاريخ ما هي الا احكام ذاتية بالمعنى الذي يعنينا هنا. فمن الواضح ان الذي يحكم، مثلا، على النظرية الفرويدية او الوظيفية بالفشل لا يقول فقط: أنا، المتكلم، لا اميل الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية، ولا يقول فقط حتى الآتي: ان المختصين على العموم لا يميلون الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية. كذلك من يخالفه الرأي لا يقول فقط: أنا، المتكلم، اميل الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية، او: ان المختصين على العموم يميلون الى الاعتقاد بصدقها.

لاسباب كهذه فإن اصحاب الحجة التي نعالجها لا يكتفون بالقول ان هناك اختلافا واسعا بين البشر حول المسائل الاخلاقية، بل يتجاوزون هذا الى القول ان الحالات التي نجد فيها اختلافا في الرأي حول مسائل اخلاقية هي من النوع الذي يستعصي الحسم فيه[١٩]. والمقصود هنا بأن خلافا هو من النوع الذي لا يمكن الحسم فيه هو انه من النوع الذي لا ينفع فيه لجوء فريق من الفرقاء الى ادلة عقلية او تجريبية ـ علمية لغرض اقناع الفرقاء الآخرين وكسبهم الى جانبه. فإن الكاثوليكي الذي يعارض الاجهاض، مثلا، لا يبدو انه سيعطي كبير وزن لحجج من النوع الذي يلجأ اما الى النتائج المترتبة على عدم السماح بالاجهاض ببعض الحالات او يلجأ الى اعتبارات عقلية مثل التي يكون الغرض منها البرهنة على ان الاجهاض لا يعني قتل شخص او البرهنة على ان للمرأة، كأي شخص

---

١٩) ان برتراند رسل نظر الى الخلافات الاخلاقية على أنها لا تقبل الحل عن طريق نجاح فريق من الفرقاء في اثبات وجهة نظره واقناع الاخرين. انظر:

B. Russel, **Religion and Science** op. cit. pp. 229 - 30. Paul Schilpp (ed.) **Philosophy of B. Russell,** Evanston Chicago, Northwestern Univ., 1944, P. 721.

آخر، الحق في ان تفعل في جسدها ما تشاء.

في ضوء ما تقدم تتخذ الحجة التي تشكل موضوع نقاشنا الصيغة التالية:

١ ـ في كل الحالات التي نجد فيها اختلافا واسعا في الرأي حول قضايا من نوع معين وتكون الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل، لا يكون الحكم الذي يصدر عن اي شخص حول هذه القضايا سوى حكم يشير الى واقعة ذاتية.

٢ ـ ان الاخلاق حالة من الحالات التي نجد فيها اختلافا واسعا في الرأي حول القضايا التي تخص الاخلاق وتكون فيها الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل.

٣ ـ اذن، ان الاحكام الاخلاقية ما هي سوى احكام تشير الى وقائع ذاتية.

ان المقدمة الاولى لهذه الحجة تفترض أمرين كلاهما مشكوك فيه، في نظري، وهما: اولا، ان تكرر الخلافات حول نفس المسائل، على الرغم من لجوء المنازعين الى شتى الادلة من عقلية وتجريبية، هو برهان على ان هذه الادلة ليست ذات اهمية منطقية في هذا الصدد. انها في افضل حال ذات اهمية سيكولوجية. ولكن ـ وهنا نأتي الى الامر الثاني المفترض في المقدمة الاولى ـ اذا لم تكن هذه الادلة ذات اهمية منطقية، اذن فإن احكام المنازعين ليست سوى احكام ذاتية، بمعنى انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية.

ان الامر الاول الذي تفترضه المقدمة الاولى مرفوض لسببين رئيسين. اولا، ان تكرر الخلافات حول نفس المسائل، على الرغم من لجوء المنازعين الى أدلة لحلها لا يعني وحده ان لا اهمية منطقية لهذه الادلة. ان هناك، مثلا، حالات من خارج الاخلاق نجد فيها خلافات تتكرر حول نفس الامور، على الرغم من لجوء المنازعين باستمرار لشتى الادلة لحلها، وعلى الرغم مما لبعض هذه الادلة من اهمية منطقية لغرض حل هذه الخلافات. ان الخلافات التي نجدها حول وجود اشباح او حول ما اذا كان الانسان مخيرا ام مسيرا او حول ما اذا كان العنصر الابيض متفوقا عقليا على العنصر الاسود أو حول امكان عودة الاموات الى الحياة (امكان البعث) هي حتما من النوع الذي اشير اليه. ان هذه الخلافات ما زالت معنا منذ فترة بعيدة، وأرجح انها ستبقى معنا الى أمد بعيد، على الرغم من وجود أدلة لصالح موقف فريق او آخر من المنازعين. ان تكرر هذه الخلافات، اذن، لا يمكن ان يعني وحده ان الادلة التي يلجأ اليها الفرقاء، كائنة ما كانت، لا يمكن ان تكون ذات اهمية منطقية بخصوص الحسم في هذه الخلافات. لا اظن احدا

يقول، مثلا، انه لا اهمية منطقية للنتائج التي تقدمها لنا اختبارات معامل الذكاء التي نجريها باستمرار على الابيض والاسود او للتفسيرات التي ترد التفاوت في هذه النتائج الى عوامل بيئية، وليس الى عوامل بيولوجية، انه لا اهمية منطقية لها بخصوص حسم الخلاف حول تفوق الابيض عقليا على الاسود. كذلك لا اظن احدا ينفي ما لتحليلنا لمفهوم الهوية الشخصية من اهمية منطقية في حسم الخلاف حول مسألة امكان عودة الاموات الى الحياة (امكانية البعث)[٢٠]، او ما لتحليلنا لمفهوم الحرية من اهمية منطقية في حسم الخلاف حول ما اذا كان الانسان مخيرا ام مسيرا[٢١]. ولكن كما هو واضح من هذه الامثلة، فإن وجود ادلة من نوع عقلي او تجريبي لها اهمية منطقية في حسم الخلافات المعنية لا يتعارض مع كون هذه الخلافات هي من النوع الذي يظل يتكرر، اي من النوع الذي لا تكفي الادلة المذكورة لوضع حد له.

ثانيا، ان هناك تفسيرا معقولا لاستمرار خلافات من هذا النوع لا يتعارض مطلقا مع النظر الى الادلة التي نلجأ اليها لحل هذه الخلافات على أنها ذات أهمية منطقية في هذا الصدد. هذا التفسير هو تفسير اجتماعي - ثقافي. بمعنى آخر، يبدو ان هناك اعتقادات اصبحت، لسبب او لآخر، جزءا لا يتجزأ من ثقافة جماعة معينة وترسخت على نحو عميق في عقول افراد هذه الجماعة عن طريق التنشئة الاجتماعية، بحيث صار من الصعب جدا، ان لم يكن من المستحيل، لمن يتحدى هذه المعتقدات ان يقنع الذين ترسخت فيهم هذه المعتقدات، عن طريق الادلة العقلية او التجريبية، بعدم صواب موقفهم. ان الابيض الذي نشأ وترعرع في أعماق جنوب الولايات المتحدة نشأ وترعرع في ظل ثقافة فرعية وصل فيها الاعتقاد بتفوق الابيض على الاسود عقليا الى ان يصير امرا مفروغا منه. وقد تشرب الابيض هذه الفكرة منذ نعومة اظفاره فترسخت فيه واستحوذت على عقله

---

(٢٠) انظر حول هذه المسألة:
Terence Penelhum, **Survival and Disembodied Existence**, (Routledge and Kegan Paul, 1970).

(٢١) اذا اكتشفنا، مثلا، عن طريق التحليل ان الهوية الجسدية هي المعيار الاساسي للهوية الشخصية، فإننا نقطع بهذا أشواطا كبيرة في اتجاه ايجاد حل لمشكلة امكان الحياة بعد الموت. كذلك اذا اكتشفنا، مثلا، عن طريق التحليل ان الحرية لا يجوز ان تفهم بمعنى ضد - سببي، فإن هذا يضعنا في وضع افضل بكثير للتصدي لشكلات مثل مشكلة التوفيق بين الحرية والحتمية.

على نحو لم يعد ينفع معه اللجوء الى اي دليل لغرض اقناعه بعدم صوابها. والشخص الذي نشأ في ظل ثقافة دينية، اسلامية او مسيحية، وترسخت في ذهنه، عن طريق تربيته الدينية الصارمة، فكرة العقاب والثواب الاخرويين لا يمكنه، لاسباب سيكولوجية، وليس لاسباب منطقية، أن يتقبل فكرة ان الموت الجسدي للشخص يعني نهاية هذا الشخص. ولذلك فمهما قدمنا له من تحاليل منطقية تتعلق بمفهوم الهوية الشخصية ومفهوم الموت او من أدلة تجريبية تتعلق بالنتائج الواقعية المترتبة على فناء الجسد وما اشبه ذلك، فإننا سنجد ان ادلة كهذه لا يمكن ان تنجح، على العموم، في زحزحة شخص كهذا عن اعتقاده.

ان امثلة من النوع الذي نلجأ اليه هنا تبين ان القضايا التي تشكل مدار الخلاف في الحالات التي تعنينا هي من النوع الذي يصعب على بعض الناس ان يكونوا حياديين ومتجردين بخصوصه لاسباب تتعلق بتربيتهم والظروف البيئية التي نشأوا في كنفها والتأثيرات التي خضعوا لها. فإن اسبابا كهذه هي المسؤولة عن ترسيخ تصورات واعتقادات معينة في اذهان الناس تجعل من المتعذر عليهم الا ينحازوا بقوة لمواقف معينة، دون غيرها. واذا صح هذا، اذن فإن الاحكام التي يصدرونها في المسائل الخلافية التي ترتبط بحالات كالتي تعنينا ههنا تكون احكاما ذاتية بالمعنى الاول، اي احكاما متحيزة وغير متجردة. ولكن هذا لا يعني، كما رأينا في معالجتنا لموقف الذاتانية في الاخلاق، انها ليست احكاما يمكن ان تكذب او تصدق، بغض النظر عن المواقف الذاتية لاصحابها. فإن حكم الابيض في جنوب الولايات المتحدة او جنوب افريقيا بأنه متفوق عقليا على الاسود او حكم المسلم بأن الاموات سيبعثون من قبورهم هو حتما حكم يمكن ان يصدق او يكذب، بغض النظر عن الموقف الذاتي لصاحبه. فلا تحيز او عدم تجرد صاحبه ولا تمسكه العنيد به في وجه كل الادلة المعاكسة التي يمكن ان يواجه بها يمكن ان يعنيا وحدهما انه حكم لا يرتبط صدقه منطقيا بالادلة الموضوعية، من عقلية وتجريبية.

ان الامر الثاني الذي تفترضه المقدمة الاولى للحجة التي تشكل مدار نقاشنا هو انه اذا لم تكن للادلة التي نلجأ اليها لحل خلافات من النوع الذي يعنينا هنا اهمية منطقية، اذن فإن احكام الفرقاء ليست سوى احكام ذاتية، بمعنى انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. هذا الافتراض الثاني الذي تنطوي عليه المقدمة الاولى مشكوك فيه ايضا. فلو سلمنا جدلا بأن الادلة التي نلجأ اليها في الحالات التي

تعنينا هنا ليست ذات اهمية منطقية لغرض حل الخلافات المعنية وأنه لا أدلة، حتى من حيث المبدأ، يمكن ان تكون ذات اهمية منطقية في هذا الصدد، لما تحتم علينا أن نستنتج ان احكام الفرقاء المنازعين هي احكام ذاتية بالمعنى الوصفي، لأن تسليمنا لا يتعارض منطقيا مع حسبانها ذاتية بالمعنى التعبيري. بمعنى آخر، فإن ما نسلم به، في هذه الحالة، ليس لصالح الذاتانية الساذجة او الوصفية اكثر مما هو لصالح الذاتانية التعبيرية. فإنه لأمر واضح ان الجملة التي لا تستعمل سوى للتعبير عن مشاعر او انفعالات المتكلم هي جملة لا تعبر عن قضية من اي نوع، وبالتالي فإن ما تقوله ليس شيئا يمكن ان يصدق او يكذب حتى من حيث المبدأ. واذا صح هذا، اذن فإنه ليس من باب الخطأ فحسب ان نقول ان هناك ادلة من نوع او آخر تثبت صدق او عدم صدق ما تقوله هذه الجملة، بل انه لامر غير متماسك منطقيا ان نقول شيئا كهذا. اذن فعندما نواجه بحالة من النوع الذي لا تكون فيه لأي أدلة اهمية منطقية بالنسبة لحل خلاف ما، فقد يكون التفسير لعدم اهمية هذه الأدلة في هذا الصدد ان احكام الفرقاء هي احكام ذاتية بالمعنى التعبيري. ولذلك فإنه لا يكفي هنا ان نلجأ الى عدم اهمية الادلة لحسم الخلاف للاستنتاج بأن احكام الفرقاء هي احكام ذاتية بالمعنى الوصفي، اي احكام تشير الى وقائع ذاتية، ليس الا.

ننتقل الآن الى المقدمة الثانية لهذه الحجة. هذه المقدمة تقول، كما رأينا، ان الاخلاق حالة من الحالات التي نجد فيها اختلافا واسعا في الرأي حول القضايا التي تخص الاخلاق وتكون فيها الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل. لا نريد ان نناقش هنا الادعاء القائل ان هناك مسائل خلافية كثيرة في الاخلاق. ولكن ما نريد التنبيه اليه هو ان هذا لا يعني، بالضرورة، ان الخلافات التي نجدها في الاخلاق هي خلافات حول شؤون اساسية في الاخلاق، اي هي **خلافات اخلاقية** بالمعنى الخالص. لا شك أننا سنجد على مستوى المواقف التي تخضع للتقييم الاخلاقي تعارضا واختلافا واسعا في الرأي حول الكثير من القضايا كالاجهاض وقتل الرحمة والمساواة بين الجنسين والتمييز العنصري وممارسة الجنس قبل الزواج ونظام تعدد الزوجات ونظام الملكية الخاصة والطريقة الفضلى لتنظيم المجتمع وغير ذلك من القضايا. ولكن اذا محّصنا النظر في الكثير من الخلافات التي تنشأ حول قضايا كهذه، نجد أنها في حقيقة امرها ما هي سوى خلافات حول شؤون واقعية او احيانا فلسفية تحت ستار

اخلاقي. لنأخذ، مثلا، الخلاف الذي نجده حول المساواة بين الجنسين او التمييز العنصري. انه قد يظهر لنا في البداية في ثوب خلاف اخلاقي، فنجد فريقا يحكم على عدم المساواة بين الجنسين او يحكم على التمييز العنصري بأنه امر خاطىء خلقيا، بينما نجد الفريق الآخر يخالفه في هذا الرأي. ولكن سرعان ما نكتشف، بعد احتدام النقاش بين الفريقين، ان هذا الخلاف هو حول شؤون واقعية، أي يتعلق بأسئلة واقعية مثل: هل الابيض متفوق عقليا على الاجناس الاخرى؟ هل المرأة مهيأة، بحكم تركيبها البيولوجي، للقيام بالاعباء التي يقوم بها الرجل؟ وما اشبه ذلك من الاسئلة.

ان خلافات كالتي تعنينا هنا قد تكون احيانا حول شؤون فلسفية وليس واقعية. ان هذا ينطبق على خلاف كالخلاف الذي نجده حول الاجهاض. هنا ايضا يظهر هذا الخلاف في البداية في ثوب اخلاقي ولكنه سرعان ما يكشف عن وجهه الحقيقي، فنكتشف انه خلاف من نوع فلسفي او شبه فلسفي حول معنى الشخص، لأن ما يصبح واضحا هو ان الفرقاء مختلفون حول ما اذا كان الاجهاض يعني قتل شخص او لا. ولكن هذا يستلزم تحليل مفهوم الشخص لغرض معرفة ما اذا كان هذا المفهوم ينطبق على الجنين وفي اي مرحلة من مراحل نموه ام لا ينطبق. ولكن الاسئلة التي هي من النوع الاخير هي اسئلة فلسفية او شبه فلسفية.

ان ما تظهره حالات من النوع الذي نعالجه هو ان الفرقاء لا يختلفون حول المبدأ او المعيار الاخلاقي الذي يجب تطبيقه على وضع معين، بل على ما اذا كان الامر الذي يدور حوله الخلاف يستدعي تطبيق هذا المعيار ام لا[٢٢]. ان الجزء الاكبر من الخلافات التي تنشأ في سياق اخلاقي هي، في نظري، خلافات من هذا النوع. وهذا لا ينطبق فقط على الخلافات التي تنشأ بين أفراد المجتمع الواحد

---

٢٢) ان الخلاف الذي هو من نوع اخلاقي خالص هو الخلاف الذي يبقى بين المتنازعين بعد ان يتفقوا حول كل الوقائع. فإذا اتفق، مثلا غائيٌ كجون ستيورات مل وديونطولوجي ككنط على ان فعلا ما قام به شخص ما هو فعل حقق اكثر ما امكن من السعادة وعلى انه الفعل الوحيد، من بين الافعال التي كانت متاحة لهذا الشخص، الذي كانت له هذه السمة، فإن هذا لن يعني اتفاقهما حول كون الشخص المعني قام بواجبه الخلقي. فإن مل يعتبر تحقيق نتائج كالتي حققها الشخص المعني المعيار الاخير للاخلاق، بينما كنط، بحكم نظرته الديونطولوجية، لا يجد في تحقيق نتائج من أي نوع كان أية اهمية لتقرير القيمة الخلقية للفعل.

او الثقافة الواحدة، بل وينطبق ايضا، كما سنبين فيما بعد في معالجتنا للمذهب النسبي في الاخلاق، حتى على الحالات التي يكون فيها الفرقاء منتمين الى مجتمعات او ثقافات مختلفة. واذا صح تحليلنا، اذن فإن المقدمة الثانية للحجة التي نعالجها مرفوضة لانها تفترض ان هناك اختلافا واسعا في الرأي حول الامور الاخلاقية، بينما ما يبينه تحليلنا هو ان المرجح ان يكون الاختلاف في معظم الحالات التي من النوع الذي يعنينا حول شؤون خارجة عن الاخلاق.

قد يقبل الذاتاني النتيجة الاخيرة التي توصلنا اليها، ومع ذلك، يصر على موقفه. فما ههو هام، من زاوية نظره، هو وجود حالات، ولو قليلة، تكون فيها الخلافات التي تنشأ في سياق اخلاقي حول شؤون اخلاقية، أي خلافات اخلاقية اساسية. ان اهمية حالات كهذه لاغراضه، وان كانت قليلة، تكمن في أنها حالات خلافات من النوع الذي يمكن وضع حد له، ولكن لا يمكن الحسم فيه. وهذا وحده يكفي للبرهنة، في نظر الذاتاني، على ان الخلافات الاخلاقية الاساسية هي خلافات في الموقف وليست خلافات في الاعتقاد.(٢٣)

ان النظر الى الخلافات الاخلاقية على هذا النحو يرتبط بالنظرية الانفعالية التي سنعالجها بعد حين. المهم لاغراضنا الآن انه حتى لو سلمنا بالنظر الى الخلافات الاخلاقية الاساسية على هذا النحو، فإن هذا لا يعزز موقف الذاتاني الوصفي اكثر مما يعزز الذاتاني التعبيري. ولكن، كما سنبين بعد حين في معالجتنا للنظرية الانفعالية، فإنه لا يعزز لا هذا ولا ذاك.

ننتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ اليها الذاتاني. ان هذا النوع نجده لدى وسترمارك، وهو يعتمد بقوة على الدور المزعوم للعواطف والميول الذاتية في الاخلاق(٢٤). ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما ترتبط سببيا بمشاعره الخاصة وميوله الذاتية. فإن الانسان، عندما يحكم على أمر معين على انه مستحسن او غير مستحسن خلقيا، فإن ما يدفعه الى اصدار هذا الحكم هو ميله للموافقة أو عدم الموافقة على هذا الامر. واذا صح هذا، في نظر اصحاب هذه الحجة، اذن فلا يمكن ان تكون الاحكام الاخلاقية موضوعية، بل أحكاما لا تشير سوى الى وقائع ذاتية.

---

٢٣) Charles L. Stevenson, **Ethis and Language,** (Yale University Press, 1944), PP. 1 - 20

٢٤) أنظر حول هذه المسألة:
Paul Edwards, **The Logic of Moral Discourse,** op. cit, P. 55

ان حجة كهذه معرضة لعدة انتقادات واضحة. فمن جهة، ان مقدمتها الاساسية مشكوك فيها، ومن جهة ثانية، فحتى لو سلمنا بهذه المقدمة فإن هذا لا يفرض علينا منطقيا التسليم بالنتيجة. ان المقدمة حتما مشكوك فيها، اذا كان القصد منها اثبات ان حالة ذاتية ما هي شرط ضروري وكاف، من الوجهة السببية، للوصول الى الحكم الاخلاقي. قد يسلم واحدنا هنا مع ديفيد هيوم بأنه لو لم تكن للبشر رغبات وميول، وبالتالي نزعة للموافقة على بعض الامور ولعدم الموافقة على بعضها الآخر، لما صدرت عنهم اية احكام اخلاقية على الاطلاق. في الواقع اننا نقبل بوجهة نظر مماثلة، وسنحاول ان نبين في فصل لاحق ان القيم الخلقية هي قيم انسانية بمعنى ان الانسان، من حيث هو كائن له رغبات ومشاعر وميول، هو مصدر هذه القيم. ولكن كل ما يعنيه هذا هو ان وجود كائن، كالانسان، ذي رغبات وميول شرط ضروري لوجود الاخلاق. فالكائن الذي لا ينجذب الى اي شيء على الاطلاق ولا ينفر من اي شيء على الاطلاق لن يكون ذا ميل للحكم على اي شيء على انه حسن او عاطل. ولكن هذا لا يعني ان حكمه على اي شيء على انه حسن أو عاطل لا يجد اساسا له سوى في رغباته. ان حكمه هذا، لا شك، يفترض مسبقا أنه كائن ذو رغبات، ولكن هذا لا يعني ان اصداره هذا الحكم يجد تفسيره التام في رغبة او اخرى من رغباته.

ولكن حتى لو سلمنا بأن الرغبات شرط ضروري وكاف لاصدار الاحكام الاخلاقية، فإن هذا لا يمكن ان يعني، بدون اللجوء الى مقدمات اضافية، ان الاحكام الاخلاقية لا تشير سوى الى رغبات المتكلم[٢٥]. فإن استنتاجا كهذا يستوجب منا ان نفعل المستحيل، اي ان نقلب علاقة سببية الى علاقة منطقية. فالمقدمة تقول، كما رأينا، ان العلاقة بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية هي علاقة سببية، بمعنى ان اصدار شخص لحكم اخلاقي يجد سببه الضروري والكافي في حالة من حالاته الذاتية. ولكن اذا اخذنا نتيجة الحجة التي نعالجها، فإن ما تقوله هو ان الاحكام الاخلاقية ما هي سوى احكام تشير الى وقائع ذاتية. ولكن هذا يعني، بدوره، ان شخصا يحكم، مثلا، بأن مساعدة المحتاجين امر مستحسن ويقول في الوقت نفسه انه لا يميل شخصيا الى الموافقة على مساعدة المحتاجين، ان

---

٢٥) كذلك يجب التنبيه هنا الى ان التسليم بالمقدمة لا يدعم ايضا موقف الذاتانية الاجتماعية. فإن نسلم بأن الرغبات الجمعية ضرورية وكافية لاصدار الاحكام الاخلاقية لا يعني وحده ان هذه الاحكام هي عن هذه الرغبات الجمعية.

شخصا كهذا يزج بنفسه في تناقض. ولكن اذا كانت العلاقة مجرد علاقة سببية بين اصدار الحكم الاخلاقي ووجود المتكلم في الحالة الذاتية المناسبة، اذن فلا تناقض منطقيا في اصدار الشخص حكما اخلاقيا غير الذي تستوجبه سببيا حالته الذاتية. اذن فإن الحجة التي بين أيدينا الآن غير صحيحة، لأن التسليم بصدق المقدمة لا يتعارض منطقيا مع الافتراض القائل ان الحكم الاخلاقي لاي شخص مستقل منطقيا، وان لم يكن سببيا، عن الحالات الذاتية لهذا الشخص. ولكن هذا يعني ان التسليم بصدق المقدمة لا يتعارض منطقيا مع عدم التسليم بأن الاحكام الاخلاقية ما هي سوى أحكام تشير الى وقائع ذاتية.

بإمكاننا ان نبين خطأ هذه الحجة على نحو آخر. توجد، مثلا، أحكام موضوعية بمعنى انها احكام من النوع الذي يمكننا ان نعرف صدقه او عدم صدقه باستقلال عن معرفتنا للحالات الذاتية للمتكلم، ومع ذلك، فإن صدورها عن المتكلم قد يجد تفسيره التام في حالاته الذاتية، ليس الا. فإن حكما مثل حكم الاديبة مي زيادة بأن أقرباءها يتآمرون عليها ويخططون للاستيلاء على ميراثها هو، بدون ادنى شك، حكم موضوعي بالمعني الذي يعنينا هنا. فإما اقرباؤها يتآمرون عليها، كما تدعي، أو لا يتآمرون. فالامر لا يتعلق بموقفها من اقربائها، ولا بأي حالة ذاتية من حالاتها. انه بامكاننا هنا ان نعرف، من حيث المبدأ، ما اذا كان ما ادعته مي زيادة من تآمر اقربائها عليها صادقا او غير صادق باستقلال عن معرفتنا لاي أمر يتعلق بحالاتها الذاتية، كائنة ما كانت. ولكن لنفترض الآن اننا اكتشفنا ان ما اتهمها به قريب من اقربائها صحيح، وهو ان ادعاءها بأن اقرباءها يتآمرون عليها مصدره حالة نفسية مرضية أو هوس نفسي ما استحوذ عليها في آخر حياتها. في هذه الحالة ما يصدق على مي زيادة هو ان هناك علاقة سببية بين حالتها النفسية، كائنة ما كانت، وادعائها بأن اقرباءها يتآمرون عليها، ولو لم تكن في هذه الحالة، لما اصدرت هذا الحكم على اقربائها. ولكن من الواضح ان هذا لا يغير شيئا في طبيعة الحكم الموضوعية. ان التسليم بما اتهمها به قريبها لا يلزمنا سوى بأن نقول انه ليس لدى مي زيادة أساس موضوعي لاصدار الحكم المعني على اقربائها، أي انه حكم يصدر عن حالتها النفسية المرضية، ولكنه يظل حكما موضوعيا بمعنى انه من النوع الذي نعرف صدقه او عدم صدقه باستقلال عن معرفتنا لحالاتها الذاتية. والدليل القاطع على ذلك انه حكم قد يكون صادقا، حتى لو اتفق ان التهمة التي وجهها اليها قريبها تهمة صادقة. فإن هذا يبين ان

معـرفتنا ان الحكم صـادر عن حالتهـا النفسيـة المرضيـة لا تتضمن، بـالضرورة، معرفتنا لكونه حكما كاذبا. اذن فإن صدقه او عدم صدقه امر مستقـل منطقيـا عن حالاتها الذاتية، وبالتالي فإنه حكم موضوعي.

نتنقـل الآن الى النوع الثـالث من الحجج التي يلجـأ اليهـا الـذاتـاني. هـذا النوع، كما رأينا في البداية، يقوم على اعتبارات لغوية. يدعي الذاتاني هنا أننا اذا محّصنـا النظر في كيفيـة استعمال البشر للغـة الاخلاقيـة، فلا بـد ان نكتشف انهم عندما يصدرون حكما اخـلاقيا، فـإنهم على العمـوم، بل ربمـا في كل الحـالات لا يمانعون في استبدال حكم ذاتي به. ليس هذا فحسب، بل اننـا لا بد ان نكتشف ايضا انهم في حالات كثيرة يقومـون فعلا بـاستبدال حكم ذاتي بـه[٢٦]. ان شخصا يحكم على الاجهاض او قتل الرحمة، مثلا، بأنه عمل سيىء لن يتردد مطلقا في ان يجيب بـالايجاب عن سؤالنـا اياه: هـل تعني انـك لا تـوافق عـلى عمـل من هـذا النوع؟ وان شخصا يحكم على بيغن بأنه رجل شرير لن يمانع بأن يستبدل به حكما مثل "انني غير معجب ببيغن البتة"، أو "أنني انفر بقوة من هذا الرجل وأعماله". بصورة اكثر تعميـما، لا نميل الى ان نحكم عـلى أمر مـا على أنـه خير أو حسن او واجب او مرغوب فيه الا في الحالات التي يكون لدينا فيها مـوقف ايجابي من هـذا الامر. وكذلك فإننا لا نميل الى ان نحكم على أمر ما بعكس هذا الا في الحـالات التي يكون لنا فيها موقف سلبي من هذا الامر. انه يبدو متناقضا منطقيا ان يقـول شخص، مثـلا، ان بيغن رجل شريـر، ولكنني لا أنفر منـه ولا من اي عمل من اعماله او ان يقول شخص ان الوفاء بالـوعد امـر واجب ولكنني لا اميل للمـوافقة على افعال من هذا النوع.

ان حجة من النوع الـذي يلجأ الى اعتبـارات لغويـة هي سيف ذو حدين. فمثلما قـد نجد حـالات من استعمالاتنـا للغة الاخـلاقية مؤيـدة الى حد مـا لموقف الـذاتاني، فـإننا قـد نجد حـالات اخرى لا تؤيـد هذا المـوقف. انني اعتقـد، في الواقع، اننا اذا محصنا النظر مليا في استعمالاتنا للغـة الاخلاقيـة، فما سنكتشفـه لا بد ان يشكل دحضا قويا لموقف الذاتاني. ان هنـاك ثلاثـة اعتبارات لغـوية، عـلى الاقل، تؤيد وجهة نظرنا هذه:

---

٢٦) انظر:
Paul Edwards, op. cit, PP. 56 - 57.

أولا، اننا لا ننظر الى وقائع كالتي تبرهن على ان صاحب الحكم الاخلاقي ذو موقف معين من موضوع هذا الحكم على أنها تبرهن ايضا، على صدق هذا الحكم. اننا لا نميل البتة الى النظر الى وقائع من النوع السابق على انها من النوع المناسب منطقيا للبرهنة على صدق او عدم صدق حكم اخلاقي ما. فالوقائع التي تبرهن لنا، مثلا، على ان شخصا ما لا يميل الى الموافقة على الاجهاض هي وقائع سيريذاتية، مثل واقعة كون هذا الشخص نشأ نشأة كاثوليكية محافظة وترسخت فيه تعاليم وقيم الكنيسة الكاثوليكية على نحو عميق وما أشبه ذلك من وقائع. ولكن أي تمحيص دقيق في كيفية استعمالنا للغة الاخلاقية لا بد ان يبين ان وقائع سيريذاتية من هذا النوع او غيره هي بدون اهمية على الاطلاق لمعرفة ما اذا كان الاجهاض حسنا أم لا[٢٧]. واذا صح ما نقوله، اذن فلا يمكن اعتبار الحكم الاخلاقي متكافئا منطقيا مع حكم ذاتي (اي حكم يشير فقط الى واقعة ذاتية). فعندما يوجد تكافؤ منطقي بين حكمين او قضيتين، فإنه لا يمكن ان توجد وقائع تثبت صدق الحكم الاول او القضية الاولى ولا تثبت صدق الحكم الثاني او القضية الثانية. فإن قولي، مثلا ان عادلا اعزب متكافىء منطقيا مع قولي ان عادلا غير متزوج، ولا يمكن هنا ان توجد واقعة، كائنة ما كانت، تثبت صدق الاول ولا تثبت صدق الثاني. وهكذا يتضح انه اذا كانت الوقائع التي من النوع الاتوبيوغرافي غير ذات اهمية منطقية بخصوص اثبات صدق او عدم صدق اي حكم اخلاقي، اذن فلا يمكن ان يكون اي حكم اخلاقي متكافئا منطقيا مع اي حكم لا يشير سوى الى وقائع ذاتية[٢٨].

ثانيا، ان اي تدبر معقول للغة الاخلاقية لا بد ان يكشف لنا انه ليس بالامر غير المتماسك منطقيا ان يشك واحدنا في صحة حكمه الاخلاقي دون ان

---

٢٧) أنظر حول هذه المسألة:
M. Singer, "Moral Skepticism", in C. L. Carter, op. cit, pp. 86 - 87; p. Edwards, op. cit, pp. 57 - 64.

٢٨) بامكاننا هنا ان نستعمل حجة مماثلة لدحض الذاتانية الاجتماعية. فإن وقائع من نوع ان المجتمع لا يميل للموافقة على افعال من نوع معين او من نوع ان الرأي العام الاخلاقي يعارض افعالا من نوع معين ليست ذات اهمية منطقية في اثبات صدق او عدم صدق الاحكام الاخلاقية. وهذا، بدوره، يعني انه لا يمكن ان يكون اي حكم اخلاقي متكافئا منطقيا مع اي حكم لا يشير سوى الى وقائع من النوع الاجتماعي، وقائع ترتبط بخاصة، بموقف المجتمع من هذه القضية او تلك.

يشك مطلقا في موقفه الذاتي من موضوع هذا الحكم. فقد يشعر واحدنا بميل قوي لتقبيح ممارسة الجنس قبل الزواج، ومع ذلك فقد تراوده الشكوك احيانا فيما اذا كان حكمه الاخلاقي على ممارسة الجنس قبل الزواج حكما صحيحا. فقد يعترف لنفسه، مثلا، انه يميل الى تقبيح ممارسة الجنس قبل الزواج، لا لسبب سوى انه نشأ في بيئة دينية محافظة، وأنه لو لم ينشأ في هذه البيئة، لما كان له، على الارجح، هذا الموقف من هذه الممارسة. ولو تابع هذا الشخص متسائلا: "ومن يدري، فقد يكون الموقف المعاكس هو الموقف الصحيح"، فإنه بدون أدنى شك لا يكون قد قال شيئا غير متماسك منطقيا، على الرغم من انه يعرف ان موقفه من الممارسة المذكورة موقف سلبي، ولكنه لا يدعي نفس المعرفة لصحة حكمه الاخلاقي على هذه الممارسة. ولكن من الواضح انه لو كان الحكم الاخلاقي متكافئا مع حكم ذاتي لا يشير سوى الى ميل المتكلم لتقبيح موضوع الحكم الاخلاقي، لكان أمرا غير متماسك منطقيا للمتكلم ان يثير شكوكا حول صحة الحكم الاخلاقي. فإن هذا، بحكم التكافؤ المنطقي بين الحكمين، سيتضمن اثارة نفس الشكوك حول الحكم الذاتي، بينما من الواضح ان الحكم الذاتي غير قابل للشك من منظور المتكلم. قد نشك نحن، لسبب او لآخر، فيما اذا كان للمتكلم موقف من ممارسة الجنس قبل الزواج كالموقف الذي يدعيه، ولكنه هو نفسه لا يمكنه ان يشك فيما اذا كان هذا موقفه. انه، بمعنى آخر، يمكنه ان يشك فيما اذا كان هذا الموقف هو الموقف المسوغ اخلاقيا، ولكنه لا يمكنه في مثالنا السابق ان يشك فيما اذا كان هذا الموقف هو موقفه. وهذا دليل قاطع على عدم وجود تكافؤ منطقي بين حكمه الاخلاقي واثباته موقفا سلبيا من موضوع هذا الحكم.

ان لحجتنا الاخيرة جانبا يعيدنا الى حجتنا السابقة وجانبا مستقلا عن حجتنا السابقة. فمن جهة، فإن ما تقوله هذه الحجة هو انه اذا وجد اي اعتبار يدعو للشك في صدق حكم اخلاقي، فإن هذا ايضا لا بد ان يدعو للشك في صدق اثبات صاحب هذا الحكم موقفا ذاتيا معينا ازاء موضوع الحكم الاخلاقي، على افتراض ان اطروحة الذاتاني صادقة. فالاطروحة الاخيرة تدعي وجود تكافؤ منطقي بين الحكم الاخلاقي واثبات المتكلم موقفا ذاتيا معينا ازاء موضوع هذا الحكم. ولكن كما بينا في حجتنا السابقة، فعندما يوجد تكافؤ منطقي بين حكمين، فإن اي اعتبارات تبرهن على صدق او عدم صدق واحد منهما تكفي للبرهنة على صدق او عدم صدق الآخر. ولكن هذا يعني، بدوره، ان اي

اعتبارات من النوع الذي يثير شكوكا حول صدق واحدهما تكفي لاثارة شكوك حول صدق الآخر، والا فلا تكافؤ منطقيا بينهما. وما بيناه في حجتنا السابقة هو ان هناك اعتبارات قد تدعو المتكلم لاثارة شكوك حول صدق حكمه الاخلاقي، دون ان يعني هذا مطلقا انها تثير شكوكا حول ما اذا كان له فعلا موقف معين من موضوع هذا الحكم، مما يبرهن على ان اطروحة الذاتاني مرفوضة.

ولكن حجتنا الاخيرة ذات جانب آخر يجعلها مستقلة عن حجتنا السابقة. وهذا الجانب يرتبط باستنتاجنا عدم وجود تكافؤ منطقي بين الاحكام الاخلاقية والاحكام التي لا تشير سوى الى وقائع ذاتية على اساس ان للاحكام الاخيرة طبيعة منطقية لا يمكن ان تكون للسابقة. فإن اثبات شخص انه ينفر بقوة من افعال من نوع معين لا معنى لاعتباره، من زاوية نظره، موضوعا ممكنا لشكوكه الا اذا كان هذا الحكم يتضمن شيئا عن ردود فعله الماضية ازاء افعال من النوع المعني او تنبيء عن ردود فعله المقبلة ازاء هذا النوع من الافعال. ولكن ما يعنينا في حجتنا الاخيرة هو حالات من النوع الذي قد يثير فيه الشخص شكوكا حول ما اذا كان الحكم الاخلاقي الذي يصدره حول أفعال من النوع المعني صادقا في الوقت الذي يشعر فيه بنفور قوي من أفعال كهذه. اننا نفترض هنا انه في وضع يعي فيه مباشرة حالته الذاتية ـ نفوره القوي من الافعال المعنية ـ وان ما يشير اليه حكمه الذاتي هو هذه الحالة الذاتية. وهنا لا معنى للقول انه قد توجد اعتبارات تقود الى اثارة شكوك المتكلم في صدق هذا الحكم الذاتي. فإن طبيعة احكام كهذه تجعلها مسوغة لذاتها، بمعنى ان اعتقاد المتكلم بأن له الموقف الذاتي الذي يشير اليه الحكم يفترض مقدما ان له الموقف الذاتي المعني. ان طبيعة هذه الاحكام هي من النوع الذي يجعل من المستحيل لاي منها ان يعبر عن اعتقاد خاطىء لدى المتكلم. واذا كانت هذه بالفعل طبيعتها، اذن فإنها لا تقبل الدحض، من وجهة نظر المتكلم، وبالتالي فإنها، بحكم طبيعتها المنطقية، لا يمكن ان تشكل موضوعا ممكنا لشكوكه. ولكن هذا تماما ما لا ينطبق على الاحكام الاخلاقية. فحسب تحليلنا السابق، فإنه ليس بالامر غير المتماسك منطقيا ان يثير شخص شكوكا حول صحة اعتقاده بأن الاجهاض، مثلا، عمل قبيح، على الرغم من شعوره بنفور قوي من اعمال من هذا النوع. ولكن هذا يعني ان حكمه الاخلاقي على الاجهاض يشكل موضوعا ممكنا لشكوكه وهو، اذن، من طبيعة غير طبيعة الحكم الذي يشير الى نفوره من الاجهاض، ولا يمكن، بالتالي،

اعتباره متكافئا منطقيا مع الحكم الاخير.

ننتقل الآن الى الاعتبار اللغوي الثالث الذي نعتقد انه يدحض موقف الذاتاني. ان هناك حالات نشعر فيها بأن حكم الشخص الاخلاقي هو موضوع نقد، لانه لا يعكس سوى ميل او حالة ذاتية لصاحبه. فاذا كنا نعتقد، مثلا، أن حكم الكاثوليكي على الاجهاض بأنه عمل سيىء اخلاقيا يصدر فقط عن نفوره القوي من الاجهاض، فإننا لن نتورع هنا عن ان ننظر الى هذا الامر على انه سبب وجيه لنقد موقفه الاخلاقي من الاجهاض على أساس انه ليس نتيجة تفكير ملي في الامور ذات العلاقة به. فقد نقول له في هذه الحالة ناقدين شيئا من هذا القبيل: ان حكمك الاخلاقي على الاجهاض لا يعكس للاسف سوى نفورك من الاجهاض. ان ما نقوله هنا ليس تحصيل حاصل بأي معنى من المعاني، ولكن لو سلمنا بموقف الذاتاني، لما كان امامنا خيار سوى ان نحسبه تحصيل حاصل[٢٩]. فإن موقف الذاتاني يقضي، كما رأينا، بأن نوحد منطقيا في الحالة التي نستعملها للتمثيل بين الحكم الاخلاقي "الاجهاض عمل سيىء اخلاقيا" والحكم الذاتي للكاثوليكي "انا، المتكلم، أنفر من الاجهاض". اذن فإذا قلنا له ان حكمك على الاجهاض بأنه سيىء لا يعكس سوى نفورك منه، فكأننا نقول له ان حكمك على الاجهاض بأنه أمر سيىء لا يعكس سوى حكمك عليه بأنه أمر سيىء، أو أن نفورك من الاجهاض لا يعكس سوى نفورك من الاجهاض. والكلام الاخير، لا شك، تحصيل حاصل.

بإمكاننا هنا أن نوضح وجهة نظرنا عن طريق استعمال أمثلة اخرى. ان هناك حالات قد نجد فيها ان التفسير الوحيد لحكم طالب، مثلا، على استاذ بأنه شخص شرير هو كرهه الشديد لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي. واذا قلنا

---

٢٩) ان موقف الذاتانية الاجتماعية معرض لانتقاد مماثل. فإننا نشعر في بعض الحالات ان حكم الشخص الاخلاقي معرض للنقد لانه لا يعكس سوى موقف الرأي العام في مجتمعه. ولكن لو كان موقف الذاتانية الاجتماعية صحيحا لكان مجرد تحصيل حاصل قولنا ان الحكم الاخلاقي لشخص ما هو الا انعكاس للرأي العام الاخلاقي. واذا كان هذا تحصيل حاصل، اذن فلا معنى لان نقول ان حكمه قابل للنقد لأنه يعكس موقف الرأي العام الاخلاقي. ولكن بما ان حكمه قابل للنقد على اساس انه ليس سوى انعكاس لموقف الرأي العام، اذن ليس تحصيل حاصل قولنا ان الحكم الاخلاقي يعكس الرأي العام.

الآن ان حكم فلان على استاذه بأنه شرير لا تفسير له سوى كرهه الشديد لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي، فإن ما نقوله لا يمكن ان يكون تحصيل حاصل على الاطلاق. ولكن من الواضح اننا لو سلمنا بموقف الذاتاني، لما كان من مهرب من اعتبار قولنا تحصيل حاصل، ليس الا. فانطلاقا من موقف الذاتاني، فإن ما نقوله يمكن تحويله منطقيا الى القول: ان حكم الطالب على أستاذه بأنه شرير لا تفسير له سوى حكم هذا الطالب على استاذه بأنه شرير، او الى القول: ان كره الطالب لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي لا يجد تفسيره سوى في كرهه لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي.

الفصل الثالث

النظرية الانفعالية

الفصل الثالث

النظرية الانفعالية

ان الاعتبارات اللغوية التي لجأنا اليها في ختام معالجتنا النقدية للذاتانية الساذجة لا تدحض فقط الحجج التي بني عليها الموقف الاخير، بل انها ايضا تدحض هذا الموقف بالذات. فهذه الاعتبارات تتعارض بصورة اساسية مع افتراض وجود تكافؤ منطقي بين الاحكام الاخلاقية والاحكام التي لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. انها تبين انه لا تناقض منطقيا في قول شخص ما انه يشعر بنفور من افعال من نوع معين او يشعر بميل قوي لعدم الموافقة على افعال من هذا النوع ولكنه مع ذلك ليس متأكدا انه يجب ان يقبح هذه الافعال اخلاقيا.

يذهب بعض الفلاسفة الى ان اعتبارات من النوع الذي قادنا في ختام القسم السابق الى رفض الذاتانية الساذجة كافية لأن تقودنا الى رفض كل اشكال الطبائعية في الاخلاق[1]. بمعنى آخر، ان اعتبارات من النوع المشار اليه تكفي للبرهنة على انه لا يمكن تحويل اي حكم اخلاقي الى اي حكم له مدلول واقعي او تجريبي، بغض النظر عما اذا كان الحكم الذي من النوع الاخير يشير الى وقائع ذاتية ام وقائع غير ذاتية. فمثلما لا يمكننا، كما بين تحليلنا السابق، ان نحول الحكم الاخلاقي الى حكم ذاتي يشير الى واقعة ذاتية ما، كذلك لا يمكننا، في نظر هؤلاء الفلاسفة، ان نحوله الى حكم موضوعي يشير الى وقائع مستقلة عن

---

١) هذا هو موقف جي. إي. مور. انظر G.E. Moore, **Ethics,** (Oxford University Press, 1912), Chaps 3&4; **Principia Ethica,** (Chambridge University Press, 1929), PP. 1-29

الحالات الذاتية لصاحب الحكم او للحالات الذاتية للبشر عموما. وهذا الامر واضح من عدم امكان ايجاد أي قضية او مجموعة من القضايا ذات المدلول الواقعي او التجريبي تتناقض منطقيا مع أي حكم اخلاقي. بصورة اكثر تعميا، ان احكامنا الاخلاقية، كائنة ما كانت، متسقة منطقيا مع كل الوقائع التجريبية، الفعلية والممكنة. فلا يمكننا ان نتصور وضعا تجريبيا يتعارض منطقيا مع حكمنا على هتلر بأنه كان رجلا شريرا او يتعارض منطقيا مع نقيض هذا الحكم. ولو استبدلنا بهذا الحكم اي حكم اخلاقي آخر، سنجد ان الشيء نفسه ينطبق عليه.

ان سقوط مشروع الطبائعي في الاخلاق قاد فلاسفة الوضعية المنطقية الى النتيجة التالية: ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن قضية تجريبية من اي نوع. ان ما تقوله، بمعنى آخر، لا يمكن التحقق من صدقه تجريبيا، حتى من حيث المبدأ. ولكن الوضعي لا يكتفي بهذا، بل يذهب الى حد القول ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن اي قضية على الاطلاق: انها خلو من اية قيمة معرفية. فإن سقوط مشروع الطبائعي ينفي امكان تكوين قضايا ذات مدلول تجريبي في الاخلاق. ولكن مثلما لا يمكن تكوين قضايا ذات مدلول تجريبي في الاخلاق، كذلك لا يمكن تكوين قضايا ذات مدلول صوري. فإن الوضعي لا يعلن فقط سقوط الطبائعية، بل وايضا سقوط اللاطبائعية في الاخلاق. وهذا يعني، على وجه التحديد، انه لا ينفي فقط ان تكون الجمل الاخلاقية من النوع الذي يعبر عن حقائق تجريبية، بل ينفي ايضا ان تكون هذه الجمل من النوع الذي يعبر عن حقائق غير تجريبية، كما يدعي الفيلسوف اللاطبائعي في الاخلاق.[٢]

ان هناك، بالنسبة للوضعي، نوعين من الحقائق، لا اكثر، مستبعدين لبعض، الحقائق البعدية والحقائق القبلية[٣]. والنوع الاول يشتمل على كل حقائق الواقع التي هي بطبيعتها حقائق تجريبية ولا يمكن ان تعرف باستقلال عن الملاحظة التجريبية. انه لا يميز ضمن اطار الوقائع بين ما هو تجريبي وما هو غير

---

٢) سنشرح الموقف اللاطبائعي في الاخلاق في فصل لاحق. ولكن بإمكاننا ان نقول لاغراضنا الحالية ان اللاطبائعي يفترض وجود حقائق خلقية نعرفها قبليا عن طريق البصيرة العقلية (او نعرفها حدسيا). أنظر: Richard Brandt, **Ethical Theory**, (Prentice-Hall, Inc, 1959) Chap. 8

٣) انظر:
A.J Ayer, **Language, Truth and Logic**, (London, Victor Gollancz and Son, 1936), Chap. 4.

تجريبي، لأن الوقائع، في نظره، لا يمكن، بحكم طبيعتها، الا ان تكون وقائع تجريبية. والنوع الثاني (اي القبلي) يشتمل على كل الحقائق الصورية، الرياضية والمنطقية، ولا شيء آخر وراء ذلك. فمثلما لا يسمح بالتمييز بين التجريبي والواقعي، فإنه ايضا، ولنفس الاسباب، لا يسمح بالتمييز بين القبلي والصوري. ان الطابع القبلي لحقائق النوع الثاني لا يجد اساسه الا في طابعها الصوري. وفي ضوء هذا التقسيم للحقائق، فإنه لا امكان للكلام على حقائق اخلاقية، كما يفعل اللاطبائعي. ليس هذا فحسب، بل وايضا لا امكان للكلام على حقائق في الاخلاق. فالجملة الاخلاقية لا تفشل فقط في التعبير عن قضية ذات مدلول تجريبي، انها ايضا تفشل في التعبير عن قضية ذات مدلول صوري. ولذلك فإن ما تقوله الجملة الاخلاقية لا يمكن ان يشكل حقيقة من اي نوع ولا يمكن، بالتالي، ان يكون موضوعا ممكنا للمعرفة بنوعها التجريبي ـ البعدي او بنوعها الصوري ـ القبلي.

ان الموقف الاخير يقوم على مبدأ التحقق التجريبي الذي وظفه الوضعي المنطقي في نقد الميتافيزيقا والدين(٤). وهذا المبدأ يقول ما معناه انه حتى تكون لجملة قيمة معرفية يجب ان تعبر اما عن قضية ذات مدلول صوري (اي قضية صادقة تحليليا) او قضية ذات مدلول تجريبي (اي قضية تركيبية). والمعيار لما اذا كانت قضية ذات مدلول صوري (اي تحليلية) هو ما اذا كان صدقها يتوقف فقط على صورتها المنطقية. اما المعيار الاخير لما اذا كانت قضية ذات مدلول تجريبي (اي تركيبية) فهو ما اذا كانت مسألة تقرير صدقها او عدم صدقها ممكنة، على الاقل نظريا، فقط عن طريق اللجوء الى الملاحظة التجريبية(٥). ومن الواضح، انطلاقا من هذا المبدأ للمعنى، انه اذا لم يكن ما تعبر عنه الجملة الاخلاقية قضية تحليلية او قضية تركيبية، اذن فإن ما تقوله الجملة الاخلاقية ليس موضوعا ممكنا للمعرفة. بمعنى آخر، ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن حقيقة من اي نوع؛

---

٤) انظر:
Moritz Schlick, "Meaning and Verification", **Philosophical Review,** 1936 (reprinted in Feigle and Sellars, **Readings in Philosophical Analysis** (New York, Appelton Century - Crofts, 1949)

٥) للمزيد من المعلومات عن معيار التجريبي المنطقي للمعنى وكيفية تطوره والصعوبات التي يواجهها، انظر: عادل ضاهر، "الفلسفة التجريبية والدين" مجلة أفكار، ١٩٧٨.

فغرضها الاساسي ليس الاشارة الى الواقع او وصفه او اعطاء اي معلومات عنه ولا هو التعبير عن علاقات مفهومية او منطقية. فهي لا توجد لها وظيفة اثباتية.

ولكن لا بد من ان نتساءل هنا عما يمكن ان يشكل الوظيفة الاساسية للجملة الاخلاقية. ان جواب الوضعي بالنسبة لهذه المسألة واضح: ان الوظيفة الاساسية للجملة الاخلاقية هي وظيفة انفعالية. وهذا ينقلنا الى نظريته الميتا ـ اخلاقية التي صارت تعرف بالنظرية الانفعالية في الاخلاق[٦]. ان هذه النظرية تقول، باختصار، ان الغرض الاساسي لاستعمالنا محمولات من النوع الاخلاقي ليس قول شيء او اثبات شيء عن موضوع الحكم الاخلاقي، وانما التعبير عن موقفنا الذاتي من هذا الموضوع او التأثير على السامع على نحو قد يقوده الى تبني موقف من هذا الموضوع مماثل لموقفنا. فاذا قلت، مثلا، ان فعل السرقة فعل قبيح، فغرضي الاساسي ليس ان اقول او اثبت شيئا عن موضوع الحكم الاخلاقي (اي فعل السرقة). وبالتالي، فإن غرضي ليس أن أقول شيئا يمكن ان يصدق او يكذب، بعديا او قبليا، بل هو ان اعبر عن عدم ميلي للموافقة على أفعال من هذا النوع او عن استيائي أو نفوري من افعال من هذا النوع وان احض السامع على تبني موقف مماثل لموقفي من هذا النوع من الافعال. ان الوظيفة الاساسية لما أقوله لا تختلف في شيء عن الوظيفة الاساسية لقول احدنا "ان فعل السرقة فعل مثير للاشمئزاز"، حيث يستبدل بالمحمول الاخلاقي "قبيح" محمولا غير اخلاقي "مثير للاشمئزاز". ان استعمال المحمول الاخير هو، لا شك، استعمال انفعالي، وليس لغرض وصف موضوع الحكم او اثبات اي شيء عنه. ان دعاة المذهب الانفعالي في الاخلاق يذهبون الى حد الاعتقاد انه لو استبدلنا بالمحمولات الاخلاقية محمولات مثل "مثير للاشمئزاز" او "مثير للنفور" او "منحط" وما أشبه ذلك من المحمولات التي لها وظيفة انفعالية واضحة، لما اثر هذا بصورة اساسية على معاني احكامنا الاخلاقية.

لا بد من التذكير مرة اخرى هنا بأن هناك فرقا جوهريا بين فهم الذاتاني الساذج لوظيفة الاحكام الاخلاقية وفهم دعاة النظرية الانفعالية لها. فبينما الذاتاني، كما رأينا، ينظر الى الحكم الاخلاقي على انه يثبت شيئا عن الموقف

---

٦) افضل ممثلين لهذه النظرية هما ستيفنسون وآير. انظر: على التوالي:
A. J. Ayer, op. cit., Chap. 6 and PP. 20-22; C.L. Stevenson, **Ethics and Language** (Yale University Press, 1944), chaps. 1-2, 4-7, 9.

الذاتي للمتكلم ـ موقفه من موضوع الحكم ـ فإن من يتبنى النظرية الانفعالية يجرد الاحكام الاخلاقية من اي وظيفة اثباتية. ان الحكم الاخلاقي، في نظره، هو حكم ذاتي فقط بمعنى انه يعبر عن حالة ذاتية للمتكلم. اذن فإن الحكم الاخلاقي يفترض مقدما وجود صاحبه في حالة ذاتية معينة، ولكنه ليس اثباتا لهذه الحالة الذاتية. ولهذا فإن ذاتانية النظرية الانفعالية هي، كما اسميناها سابقا، "ذاتانية تعبيرية"، بالمقارنة مع الذاتانية الساذجة التي لها طابع وصفي او سيريذاتي، على وجه التحديد.

لننتقل الآن الى السؤال: هل من مسوغ لقبول النظرية الانفعالية في الاخلاق؟ تناولنا في بداية معالجتنا لهذه النظرية الخطوط الرئيسة للحجة الاساسية التي يلجأ اليها دعاة هذه النظرية لدعم موقفهم. هذه الحجة، كما رأينا، تقوم على فشل كل من الموقف الطبائعي والموقف اللاطبائعي في الاخلاق. ولكن لماذا يصر دعاة هذه النظرية على ان فشل الموقفين الاخيرين يحتم قبول النظرية الانفعالية؟ ان الجواب، كما رأينا، يكمن في ان فشل الطبائعية في الاخلاق يعني، بالنسبة لهم، ان الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا واقعية من اي نوع وأن فشل اللاطبائعية يعني ان هذه الجمل لا تعبر عن قضايا تحليلية او ضرورية منطقيا. ولكن بما ان القضايا، في نظرهم، مستنفدة في القضايا الواقعية التركيبية والقضايا التحليلية، اذن فإن فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق يعني ان الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا من اي نوع. ولكن اذا لم تكن الجمل الاخلاقية تعبر عن قضايا من أي نوع، اذن فإن وظيفتها الاساسية ليست اثبات وقائع من اي نوع، بل هي وظيفة انفعالية.(٧)

ان هذه الحجة معرضة لعدة انتقادات اساسية. اولا، ان فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق لا يعني، بالضرورة، ان الجمل الاخلاقية لا تثبت لا حقائق واقعية ولا حقائق ضرورية. ثانيا، ان اصرار دعاة المذهب الانفعالي على ان عالم الحقائق مستنفد في الحقائق التجريبية والحقائق التحليلية ـ الضرورية مشكوك فيه. ولذلك فحتى لو سلمنا بعدم وجود حقائق من النوع التجريبي او التحليلي في الاخلاق، فإن هذا وحده لا يعني عدم وجود حقائق اخلاقية. ثالثا، حتى لو قبلنا كل مقدمات هذه الحجة، فإن هذه المقدمات لا تلزمنا منطقيا سوى

---

٧) أنظر R. Brandt, o.p. cit., pp. 214-15

بانكار وجود وظيفة اثباتية للجمل الاخلاقية، ولكن هذا وحده لا يضمن منطقيا صدق النظرية الانفعالية في الاخلاق.

لنأخذ الآن الافتراض الاول. اننا لا نعترض هنا على ادعاء دعاة المذهب الانفعالي بأن الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق فشلتا، وسنحاول في فصول لاحقة ان نبين بالتفصيل لماذا لا مهرب من فشل هذين الموقفين. ولكن ما نعترض عليه هنا هو اتخاذ دعاة المذهب الانفعالي من هذا الفشل سببا لاستبعاد القضايا الواقعية والقضايا الضرورية من دائرة الاخلاق. لنأخذ اولا فشل الطبائعية لنرى ما اذا كان يقود، بالضرورة، الى استبعاد القضايا الواقعية من دائرة الاخلاق. ان ما يعنيه فشل الطبائعية، على وجه التحديد، هو انه لا يمكن تعريف محمول اخلاقي - اي محمول يستعمل لاغراض اخلاقية - بواسطة محمول او محمولات من خارج الاخلاق. لا يمكن، مثلا، تعريف الخير الاخلاقي بأنه ما يقود الى السعادة او بأنه ما يخدم مصالح انسانية معينة او بأنه ما يأمر به الله او بأنه ما يمليه علينا المجتمع وما اشبه ذلك[8]. والشي نفسه ينطبق على المحمولات الاخلاقية الاخرى. ولكن ما يعنيه هذا هو انه لا يمكننا ان نحول منطقيا اي قضية تحتوي على محمول اخلاقي الى قضية او مجموعة من القضايا لا تحتوي على محمولات اخلاقية. هل هذا، بدوره، يعني ان القضية الاخلاقية ليست قضية واقعية وأن المحمولات الاخلاقية ليست تجريبية او واقعية؟ الجواب، في نظري، هو حتما بالنفي، لأن هناك احتمالا منطقيا في أن تكون المحمولات الاخلاقية محمولات تجريبية، ومع ذلك محمولات لا تقبل التحليل، او محمولات نجهل، لسبب او آخر، ما هو التحليل الصحيح لها.

حتى نفهم القضية التي نثيرها هنا، لنلجأ الى امثلة من خارج الاخلاق. لنأخذ مفهوما مثل مفهوم الانتقام. ان هذا المفهوم لا يمكن تحليله منطقيا، بمعنى ان القضية التي يؤدي فيها وظيفة المحمول لا يمكننا ان نحولها منطقيا الى قضايا

---

٨) هذا ما يدعي الوضعي ان جي. إي. مور نجح في البرهنة عليه بواسطة ما اسماه مور تكنيك السؤال المفتوح (Open - question Technique) اذا قلنا، مثلا، ان كذا وكذا يقود الى السعادة او يخدم مصالح انسانية معينة وسألنا في نفس السياق، ولكن هل كذا وكذا خير؟ فإن سؤالنا مفتوح وليس مغلقا، اي انه ليس كسؤالنا: هل للمثلث ثلاثة اضلاع؟ او: هل الارملة انثى؟ انظر:

G.E. Moore, op. cit, pp. 1 - 21

تشير الى قيام الشخص بأفعال محددة دون غيرها. فإن هناك شروطا كثيرة ثقافية وغير ثقافية تؤثر على كيفية قيام شخص بعملية الانتقام وحتى على فهمه للانتقام ولما يوجب الانتقام ولا يوجب الانتقام ولما يشكل الرد الانتقامي المناسب في الحالات التي تستدعي الانتقام. ولاسباب كهذه فإنه ليس بوسعنا ان نستنبط منطقيا من قضية مثل "قام عادل بالانتقام لشرفه" اي قضايا تشير الى افعال محددة قام بها عادل دون غيرها. فمن المحتمل ان يكون عادل قد انتقم عن طريق اللجوء الى الحاق الاذى الجسدي بالذين انتقم منهم او اللجوء الى الحاق الاذى النفسي بهؤلاء، ولا يمكننا ان نعرف قبليا هنا كيف ألحق هذا الاذى وأي وسيلة استعمل ومقدار هذا الاذى وما اذا كان قد نفذ عملية الانتقام بنفسه أم لجأ الى شخص مأجور. كل هذا يبين عدم قابلية قضية مثل التي تعنينا هنا للتحليل. في الواقع الشيء الوحيد الذي يمكننا ان نستنبطه منها هو ان عادلا قام بفعل او آخر من النوع الذي يمكن وصفه في الظروف المحيطة بأفعاله على أنه فعل انتقام. ولكن على الرغم من عدم قابلية هذه القضية للتحليل، فلا أظن ان احدا ينكر أنها قضية تجريبية او واقعية. ان كون مفهوم الانتقام لا يمكن تحليله الى محمولات تشير الى افعال محددة دون غيرها لا يعني، اذن، ان هذا المفهوم لا ينطبق على اي فعل من الافعال.

بامكاننا الآن، في ضوء ما تقدم، ان نقول ان كون مفهوم الخير الاخلاقي او الواجب الاخلاقي لا يمكن تحليله الى محمولات تشير الى وقائع محددة دون غيرها لا يعني اذن ان هذا المفهوم لا ينطبق على اية وقائع على الاطلاق.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل ان ما يبرهن عليه فشل الطبائعية في الاخلاق هو ان هناك بعدا غير تجريبي للمحمولات الاخلاقية، وهو بعد اساسي لها، فهل يتضمن هذا وحده ان القضايا الاخلاقية ليست قضايا ذات مدلول واقعي؟ هنا ايضا جوابي هو بالنفي. فإن المحمولات السيكولوجية شبيهة جدا بالمحمولات الاخلاقية بالنسبة لعدم قابليتها للتعريف او التحليل بواسطة محمولات من غير نوعها (اي في هذه الحالة محمولات غير سيكولوجية). ومع ذلك فإنني لا اظنه موقفا معقولا ذاك الذي يقضي بالنظر الى القضايا السيكولوجية على أنها خلو من اي مدلول واقعي. فاذا قلنا، ان عادلا مكتئب، فإن قولنا ذو مدلول واقعي، على الرغم من ان قولنا لا يمكن ترجمته منطقيا الى قضايا لا تحتوي على محمولات سيكولوجية. واذا كانت عدم قابليته للرد الى محمولات غير سيكولوجية تعني ان له

بعدا اساسيا يميزه منطقيا عن الانواع الاخرى من المحمولات، التجريبية، اذن فإن امتلاكه لهذا البعد يتفق مع النظر الى القضية السيكولوجية التي يؤدي فيها دور المحمول على أنها قضية ذات مدلول واقعي. اذن، فاذا كانت عدم قابلية المحمولات الاخلاقية للرد الى محمولات غير اخلاقية (محمولات تجريبية على وجه التحديد) تعني ان لهذه المحمولات بعدا اساسيا غير تجريبي، فإن هذا وحده لا يعني ان القضايا الاخلاقية ليست ذات مدلول واقعي.

ان فشل الطبائعية، كما حاولنا ان نبين، لا يعني وحده انه ليس بين القضايا الاخلاقية قضايا ذات مدلول واقعي. والآن نريد ان نبين ان فشل اللاطبائعية في الاخلاق لا يعني وحده انه ليس بين القضايا الاخلاقية قضايا ضرورية. لنبدأ، اذن، بالسؤال: ما الذي يترتب على فشل الموقف اللاطبائعي على وجه التحديد؟ ان فشل هذا الموقف يعني على وجه التحديد اما انه لا وجود لصفات اخلاقية بسيطة وغير تجريبية او لا وجود لصفات اخلاقية على الاطلاق او لا وجود لعلاقات ضرورية بين امتلاك شيء لصفة او مجموعة من الصفات غير الاخلاقية وامتلاكه لصفة اخلاقية ما. فالموقف اللاطبائعي، كما سنبين بالتفصيل في فصل لاحق، يتفرع الى نظريتين، النظرية الحدسية والنظرية العقلية (او نظرية البصيرة العقلية)[٩]. النظرية الحدسية تقول، باختصار، ان خيرية الشيء او اي صفة اخلاقية اخرى هي صفة بسيطة (لا تقبل التحليل) وغير حسية لا تدرك الا بواسطة حدس مباشر. اما نظرية البصيرة العقلية فإنها لاتعتبر الصفات الاخلاقية، وانما الوقائع الاخلاقية، موضوعات للمعرفة الحدسية المباشرة.

لنحاول الآن ان نفهم بصورة أوضح الفرق بين هاتين النظريتين بتناول مثال عيني. لنفترض اننا قلنا ان وفاء عادل بوعده ليوسف عمل جميل او مستحسن من الوجهة الاخلاقية. ان الحدسي ينظر الى المحمول الاخلاقي في الجملة الاخيرة على انه يشير الى صفة بسيطة وغير حسية يفترض ان يتصف بها موضوع هذه الجملة. واذا كان الموضوع يمتلك هذه الصفة بالفعل، فإن بإمكاننا ان ندرك وجود هذه الصفة فيه بدون لجوئنا الى اي صفات اخرى قد يمتلكها هذا الموضوع. ان ادراكنا لهذه الصفة مماثل الى حد كبير لادراكنا صفات بسيطة من النوع الفيزيقي كصفة الاصفرار او السخونة. فلسنا بحاجة الى معرفة الصفات الاخرى للموضوع

---

٩) انظر:

Richard Brandt, **Ethical Theory**, op. cit., pp. 183-201

حتى نعرف انه اصفر او ساخن. ففي الحالتين، ان ادراكنا للصفة مباشر، اي غير مشتق من ادراكنا لاي صفات سواها قد يتصف بها الموضوع. وما يميز الحالتين هو ان الادراك في الحالة الاخلاقية يتخذ طابعا حدسيا، بينما يتخذ طابعا حسيا في الحالة الاخرى.

اذا نظرنا الى مثالنا السابق الآن من منظور نظرية البصيرة العقلية، فإننا سنجد، اولا، ان الصفة الاخلاقية ليست مستقلة منطقيا عن بعض صفات الموضوع الاخرى وأنها لا تدرك، بالتالي، باستقلال من معرفتنا لهذه الصفات الاخرى. وما سنجده، ثانيا، هو ان الوصول الى الصفة الاخلاقية عن طريق اللجوء الى صفات اخرى للموضوع يستلزم جهدا عقليا، اي يستلزم، بمعنى آخر، ان نتبصر مليا في الصفات الاخرى للموضوع حتى نصل الى ان ندرك بصورة عقلية مباشرة ان امتلاك الموضوع لبعض هذه الصفات الاخرى يلزم عنه امتلاكه للصفة الاخلاقية. من الواضح هنا ان ما يشكل موضوع المعرفة المباشرة ليس الصفة الاخلاقية بما هي، بل واقعة معينة، واقعة ان الموضوع - اي وفاء عادل بوعده ليوسف - لا بد ان يتصف بالصفة الاخلاقية المعنية بحكم كونه فعلا من نوع معين. وما يحدد كونه فعلا من النوع المطلوب لاتصافه بالصفة الاخلاقية المعنية يشتمل على صفات مجردة كثيرة من صفاته، مثل كونه وفاء بوعد اعطاه عادل ليوسف في ظل شروط من نوع معين، وكونه لا يتعارض مع القيام بأي واجبات اخرى قد تفوق من حيث اهميتها الاخلاقية اهمية وفائه بوعده ليوسف، وما اشبه ذلك من الصفات. اذا تحققنا من وجود هذه الصفات الاخرى في الموضوع، فعندها بإمكاننا، عن طريق التبصر العقلي فيها، ان ندرك ضرورة اتصاف الموضوع بالصفة الاخلاقية المعنية.

ان تحليلنا السابق للفرق بين نظريتي الموقف اللاطبائعي في الاخلاق يبين انه، على الرغم من الفروقات الجوهرية بين هاتين النظريتين، فإن هناك قواسم مشتركة بينهما، وهي تتلخص في أمرين: الاعتقاد بوجود صفات اخلاقية والاعتقاد بأن الصفات الاخلاقية ليست موضوعا للمعرفة التجريبية. اذن، على افتراض ان الموقف الطبائعي مرفوض، فإن فشل اللاطبائعية في الاخلاق يعني في نهاية التحليل انه لا وجود لصفات اخلاقية على الاطلاق، لا من النوع البسيط الذي يشكل موضوعا لحدس مباشر ولا من النوع الذي يدرك عن طريق تبصرنا العقلي في الصفات غير الاخلاقية للموضوع، هذا التبصر العقلي الذي يفترض فيه ان

يكشف لنا عن علاقة الصفة الاخلاقية الضرورية ببعض هذه الصفات غير الاخلاقية. من الواضح هنا ان افتراض عدم وجود صفات اخلاقية على الاطلاق يشكل دحضا لنظريتي الموقف اللاطبائعي: دحضا للحدسي الذي يدعي ان المعرفة الاخلاقية هي معرفة لصفات بسيطة ودحضا لصاحب نظرية البصيرة العقلية الذي يدعي ان المعرفة الاخلاقية هي معرفة لعلاقة ضرورية قائمة بين الصفة الاخلاقية للموضوع وصفاته غير الاخلاقية.

ولكن السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: هل نفي وجود صفات اخلاقية من اي نوع يعني، بالضرورة، نفيا لوجود قضايا ضرورية في الاخلاق؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإننا، كما سنبين في مكان آخر من هذا الكتاب، لا نجد مسوغا لقبول الواقعية الاخلاقية، اي الموقف الذي يفترض ان المحمولات الاخلاقية تشير الى صفات كامنة في العالم الموضوعي، ولكننا، مع ذلك، لا ننفي وجود حقائق اخلاقية. ولكن ما معنى ان نقول، في هذه الحالة، ان حكما اخلاقيا ما هو حكم صادق؟ ان نقول انه حكم صادق، كما سنبين بالتفصيل في فصل لاحق، هو ان نقول ان موضوع هذا الحكم، بمقتضى كونه من نوع معين لا نوع آخر، هو شيء يستلزم المنظور الاخلاقي الوقوف منه موقفا ايجابيا او موقفا سلبيا، اي موقفا يتطابق مع المضمون المعياري للحكم. فاذا حكمنا، مثلا، على استغلال بعض الناس للآخرين على انه عمل سيىء اخلاقيا، فإن صدق هذا الحكم يتوقف على ما اذا كان الاستغلال هو أمر يستلزم المنظور الاخلاقي وقوفنا منه موقفا سلبيا. ان المضمون المعياري لهذا الحكم يتلخص في القول ان الاستغلال امر يجب الا يحصل، واذا كان المنظور الاخلاقي يستلزم وقوفنا موقفا سلبيا من الاستغلال، اذن ما يستلزمه يتطابق مع المضمون المعياري للحكم. وهو، اذن، حسب تحليلنا، حكم صادق، ونقيضه حكم كاذب.

من الواضح من تحليلنا هذا ان صدق الحكم لا يعني ان لموضوع الحكم الصفة التي اسندناه اليها، لان المحمول لا يشير الى صفة كامنة في العالم الموضوعي، بل الى ما يجب ان يحصل او لا يحصل. وصدق الحكم يقوم فقط على وجود تطابق بين مضمون الحكم المعياري وما يستلزمه المنظور الاخلاقي. ان امتلاك الموضوع لصفات معينة هو طبعا أمر هام في تقرير نوع الموضوع، وبالتالي تقرير ما اذا كان المنظور الاخلاقي يستلزم موقفا ايجابيا ام سلبيا من هذا الموضوع. ان الحكم الاخلاقي هو حكم قد يصدق او يكذب، اذ ليس من

الضروري ان تكون للموضوع الصفات التي له، وبالتالي ليس من الضروري ان يتطابق مضمونه المعياري مع ما يستلزمه المنظور الاخلاقي. بمعنى آخر، ان المنظور الاخلاقي يستلزم ان يكون لنا موقف من نوع معين ازاء موضوع الحكم، على افتراض انه من نوع معين، اي له صفات من نوع معين. ولكن ما اذا كان الموضوع يمتلك هذه الصفات بالفعل أم لا أمر لا يتوقف، لا على المنظور الاخلاقي ولا على المنطق، بل على ما هو حاصل او غير حاصل في الواقع.

ولكن اذا لم يكن الحكم الاخلاقي حكما ضروريا، فإن هذا لا يعني أنه لا وجود لقضايا ضرورية في الاخلاق. فالحكم الاخلاقي هو حكم على فعل معين قام به الفاعل في ظروف معينة او حكم على شخص معين له صفات معينة وميول معينة. وما اذا كان موضوع الحكم يمتلك الصفات التي لها اهمية من منظور اخلاقي ام لا أمر يتوقف على ما هو حاصل فعليا، ولا يمكن ان يقرر قبليا. ولكن كون صفات من نوع معين هي ذات اهمية اخلاقية ليس أمرا يرتبط بما هو حاصل او غير حاصل فعليا، انه يرتبط فقط بطبيعة الاخلاق. بمعنى آخر، ان هناك علاقة مفهومية، وبالتالي، علاقة ضرورية بين كون فعل من نوع معين وكونه فعلا يستوجب المنظور الاخلاقي قيامنا او عدم قيامنا به. واذا صح تحليلنا هذا، اذن فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي ان هناك قضايا ضرورية في الاخلاق، وهي القضايا التي تقول لنا اي نوع من الافعال او الوقائع هو النوع الذي يستلزم المنظور الاخلاقي منا ان نفعله او نوجده او الا نفعله او ألا نوجده. وهنا من الواضح ان النتيجة المترتبة على تحليلنا لا تفترض وجود صفات اخلاقية من اي نوع ولا تتعارض بالتالي مع دحض اللاطبائعية في الاخلاق.

ركزنا حتى الآن على البرهنة على ان فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق لا يعني، كما تصور دعاة المذهب الانفعالي، انه لا وجود لقضايا اخلاقية. ننتقل الآن الى اعتراضنا الثاني على حجة دعاة النظرية الانفعالية. هذا الاعتراض هو، كما بينا، على اصرار دعاة هذه النظرية على أن عالم الحقائق مستنفد في الحقائق التجريبية والحقائق التحليلية ـ الضرورية، حيث تتساوى فئة الحقائق التجريبية مع فئة الحقائق التي لها مضمون واقعي وتتساوى فئة الحقائق الضرورية مع فئة الحقائق الصورية. انه من الصعب جدا قبول هذه النظرة في تقسيم الحقائق. فمن جهة، فإنه لا يبدو أن كل ما نقوله عن الواقع هو، بالضرورة، شيء نقوله عن الواقع التجريبي، وفشل التحليل الظاهري للعبارات

الشيئية يشكل دعما قويا لموقفنا[10]. واذا صح هـذا، اذن فلا يمكننـا ان نوحـد بين عالم الحقائق الواقعية وعالم الحقائق التجريبية. ومن جهة ثانية، فإنه قد ابتدأ يتبين لعدد من الفلاسفة المعاصرين ان هنـاك نوعـا من الحقائق لا يمكن ان يصـدق الا اذا صدق بالضرورة، ومـع ذلك فـإن له مضمـونا واقعيا[11]. ان قولنـا مثلا، ان عادلا هو انسان او ان الاسكندر المكـدوني هو الاسكنـدر الكبير هـو شيء لا يمكن ان يصدق الا اذا صدق بالضرورة. فاذا كان عادل بالفعل انسـانا، اذن فـإنه من غير المتماسـك منطقيـا ان نفترض، في هـذه الحالـة، انه كـان ممكنا لهـذا الشخص بالذات الا يكون انسانا. كذلك اذا كان الاسكندر المكدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير، اذن فلن يكون متماسكا منطقيا قولنا انه كان ممكنا للاسكنـدر المكدوني الا يكـون هو الاسكنـدر الكبير، لأن هـذا سيكون بمثـابة قـولنا انـه كان ممكنـا له الا يكون ذاته. ولكن ما نقوله في مثالينا السابقين هو حتما ذو مدلول واقعي ولا يمكن ان يعـرف قبليا. وهنـا ما نتعـامل معـه، اذن، هو حقـائق ضرورية بعـدية. واذا سلمنـا بوجـود حقائق من هـذا النـوع، اذن فـلا يعـود بـالامكـان قصر الحقـائق الضرورية على الحقائق الصورية وحدها.

بالاضافة الى الاعتبارات الاخـيرة، فإنـه يبدو ان مفهـوم الحقيقة معـطى في اللغة، وليس شيئا فوق ـ لغوي. وان نقول انه معطى في اللغة هـو ان نقول انـه ينشأ ضمن اطار استعمالنا للغة لغرض معين. فقد تستعمل اللغة لاغـراض علمية

---

(١٠) الظاهرية Phenomenalism تقول ان العبارة الشيئية يمكن ردها بدون احداث اي نقص في معناها الى عبارات لا تشير سوى الى معطيات تجريبية. ولكن هذا التحليـل مرفـوض، لان قولي، مثلا، ان ما اختبره الآن هو نتيجة لوجود طاولة امامي ليس تحصيل حـاصل، ولكن التحليل الظاهري يحوله الى تحصيل حاصل. فبناء على هذا التحليل، يتحـول قولي الى: اذا كنت اختـبر كـذا وكـذا من المعـطيـات الحسيـة، اذن انـا اختـبر كـذا وكـذا من المعطيات الحسية (حيث نشير هنـا في المقدم والتـالي الى نفس المعطيـات الحسية). انـظر: عادل ضاهر، "الظاهرية"، الموسوعـة الفلسفية العـربية، المجلد الثـاني، بيروت، معهـد الانماء العربي.

(١١) انظر:

Saul Kripke, **Naming and Necessity** (Harvard University Press, 1980)

تناولنا مفهوم الحقائق الضرورية البعديـة في دراستين. انـظر عادل ضـاهر، "القبلي / البعدي" **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الاول، بيروت، معهد الانماء العربي، Adel Daher, "The Paradox of the Necessary **Aposteriori** , **International Logic Review** (Forthcoming)

او اغراض رياضية او اغراض اخلاقية، وليس من المستغرب ان يقود هذا التنوع في الاغراض الى تنوع في معايير الحقيقة، فيكون لدينا معيار علمي للحقيقة ومعيار رياضي ومعيار اخلاقي. لا نقصد هنا ان نذهب الى ما ذهب اليه بعض اتباع الفيلسوف النمساوي فتجنشتين من ان ما هو معطى في لغة العلم او الاخلاق، مثلا، من مفهومات ومعايير، او في اي خطاب لغوي آخر، بغض النظر عن الاغراض التي يستعمل لها، لا يقبل النقد من الخارج[١٢]. ولكن ما يبدو انه صحيح في وجهة نظرهم هو انه لا وجود لمعايير فوق ـ لغوية نستطيع ان نحاكم على اساسها ما هو معطى في اللغة من مفهومات ومعايير. فإن هناك، مثلا، مفهوما للحقيقة في الاخلاق نشأ في سياق استعمالنا اللغة لاغراض اخلاقية، مثلما ان هناك مفهوما للحقيقة في العلم نشأ في سياق استعمالنا للغة لاغراض علمية. ولا يوجد في حوزتنا معيار فوق ـ لغوي، وبالتالي، فوق ـ علمي وفوق ـ اخلاقي نستطيع بواسطته ان نبين تفوق المعيار العلمي للحقيقة على المعيار الاخلاقي او المعيار الاخلاقي على المعيار العلمي. ولذلك فعندما ينكر الوضعي وجود حقائق في الاخلاق على اساس ان الجمل الاخلاقية لا هي تعبر عن قضايا تجريبية ولا هي تعبر عن قضايا صورية، فإن انكاره هذا، في ضوء ما تقدم، لا يمكن ان يعني اكثر من انكار لوجود حقائق من النوع التجريبي وحقائق من النوع الصوري في الاخلاق. فعدم وجود حقائق تجريبية وصورية في الاخلاق لا يعني عدم وجود حقائق اخلاقية، مثلما عدم وجود حقائق اخلاقية في العلم، مثلا، لا يعني عدم وجود حقائق علمية.

من الواضح من تحليلنا السابق انه حتى لو سلمنا بأن فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق يعني عدم وجود حقائق تجريبية او صورية في الاخلاق، فإنه لا يعني وحده عدم وجود حقائق اخلاقية. فكما سنبين بالتفصيل في فصول لاحقة من هذا الكتاب، فإن هناك مفهوما للحقيقة خاصا بالاخلاق، وهو غير المفهوم الذي نجده في العلوم التجريبية وكذلك غير المفهوم الذي نجده في العلوم الصورية. وكما سيتضح معنا فيما بعد، فإن هذا المفهوم لا يستلزم منا تبني موقف

---

١٢) اي من خارج الخطاب اللغوي المعني. طبعا لا يمكن نقد اللغة بما هي من خارج اللغة، ولكن قد يتقاطع نمط لاستعمال اللغة مع نمط آخر، بمعنى ان توجد اغراض مشتركة بينهما. وبوجود تقاطع بهذا المعنى، لا يعود بامكاننا ان نقول، مثلا، ان معيار الحقيقة او معيار المعرفة هو شيء خاص بنمط دون غيره. انظر: عادل ضاهر، "هل للدين منطقه الخاص؟" مواقف، ١٩٦٩.

طبائعي او لا طبائعي. واذا صح ما نقوله، اذن فلا يجوز ان نتخذ من فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق دليلا على عدم وجود سوى اشباه قضايا في الاخلاق، وبالتالي على عدم وجود حقائق اخلاقية من اي نوع.

ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل ان دعاة المذهب الانفعالي مصيبون في ادعائهم بأن فشل الطبائعية واللاطبائعية في الاخلاق لا يعني اكثر من وجود اشباه قضايا في الاخلاق، فإن هذا لا يكفي لاعطاء ضمان منطقي للنتيجة التي يريدون الوصول اليها، الا وهي ان الجمل الاخلاقية ليس لها سوى مدلول انفعالي[١٣]. فلا يمكننا الانتقال من المقدمة أنه لا وجود سوى لاشباه قضايا في الاخلاق الى النتيجة ان الاحكام الاخلاقية ليس لها وظيفة اساسية غير الوظيفة الانفعالية، الا اذا افترضنا مقدما أنه ليس للغة سوى وظيفتين اساسيتين: الوظيفة الاثباتية والوظيفة التعبيرية. ففي هذه الحالة يصير بامكاننا ان نستنبط النتيجة المذكورة من عدم وجود قضايا حقيقية في الاخلاق على اساس ان استعمال اللغة لاغراض اخلاقية لا يؤدي وظيفة اثباتية وانه اذا لم تستعمل اللغة للاثبات، اذن فإنها تستعمل للتعبير عن الحالات الذاتية. ولكن من الواضح ان المقدمة المضمرة في هذا الاستنباط، اي المقدمة التي تحصر وظائف اللغة في وظيفتين اساسيتين هما الوظيفة الاثباتية والوظيفة التعبيرية، مقدمة مرفوضة. فعندما لا تستعمل اللغة لغرض اثباتي، فقد يكون الغرض من استعمالها هو المدح او النصح والارشاد او الامر او النهي او الحض او التصنيف التقييمي او التجريح والتقبيح او المفاضلة بين أمرين او الاقناع او التقريع او اللوم او التنفيس عن المشاعر او التبجيل او التشنيع او الاقتراح او الاسترحام او استدرار الشفقة او طلب المعونة او تصويب السلوك او التخويف او التحبيب وغير ذلك. وانه لامر واضح هنا انه لا يمكن ادراج كل هذه الوظائف اللغوية تحت مقولة الوظيفة الانفعالية. فعندما استعمل اللغة، مثلا، لغرض النصح والارشاد، فإن غرضي الاساسي ليس التعبير عن موقفي الذاتي مما انصح به وارشد اليه، ولا حتى تحريك مشاعر المستفيد من نصحي وارشادي. الشيء نفسه ينطبق على استعمالي اللغة لغرض الاقتراح او تصويب السلوك او الاقناع او التصنيف التقييمي او المفاضلة بين أمرين. وانه لامر واضح ايضا ان ما أفعله في حالات كهذه ليس له غرض اثباتي. واذا صح

---

١٣) انتا مدينون بهذه النقطة لريتشارد براندت. انظر:
R. Brandt, **Ethical Theory**, op. cit, p. 215

تحليلنا، اذن فإنه ليس من الضروري ان تكون للغة وظيفة تعبيرية او انفعالية، على وجه التحديد، عندما لا يكون الغرض الاساسي من استعمالها هو الاثبات. وهكذا يتضح انه حتى لو سلمنا مع دعاة المذهب الانفعالي بأن الوظيفة الاساسية للغة الاخلاقية ليست الاثبات فإن هذا وحده لا يعني انها ذات وظيفة تعبيرية ـ انفعالية.

قد يلجأ دعاة المذهب الانفعالي الى حجج اخرى لتدعيم موقفهم. فإنهم قد ينطلقون، من جهة، من المسلمة القائلة ان الوظيفة الاساسية للاحكام الاخلاقية هي التعبير عن القناعات الاخلاقية للمتكلم، ومن جهة ثانية، من المسلمة القائلة ان القناعات الاخلاقية للمتكلم، كائنا من كان، ما هي الا مواقف ذاتية خاصة به. واذا سلمنا بهاتين القضيتين، فلا مهرب هنا من الاستنتاج بأن الاحكام الاخلاقية ليس لها وظيفة اساسية سوى التعبير عن المواقف الذاتية الخاصة بالمتكلم. هذه الحجة لا تبرهن، في حال نجاحها، سوى على شق واحد من شقي الاطروحة الاساسية للمذهب الانفعالي. فهذه الاطروحة، كما رأينا، تنظر الى الاحكام الاخلاقية على انها ذات وظيفة انفعالية، بمعنى انها تعبر، من جهة، عن المواقف الذاتية للمتكلم، وتمارس، من جهة ثانية، تأثيرا على السامع من النوع الذي يفترض فيه ان يحركه في اتجاه تبني مواقف شبيهة بمواقف المتكلم. ولكن الحجة التي نعالجها الآن لا تبرهن، ان برهنت على شيء، سوى على الشق الاول من هذه الاطروحة الذي يتعلق بالوظيفة التعبيرية المزعومة للاحكام الاخلاقية.

ولكن هل تنجح هذه الحجة في اثبات حتى هذا الشق من أطروحة المذهب الانفعالي؟ ان المقدمة الاولى لهذه الحجة مقبولة، في نظري. فما من شك ان الوظيفة الاساسية للاحكام الاخلاقية هي التعبير عن قناعات المتكلم الاخلاقية، ولكن، كما سنبين في فصول لاحقة من هذا الكتاب، فإن قناعات الشخص الاخلاقية يفترض فيها ان تعكس مستلزمات المنظور الاخلاقي الذي لا يمكن حسبانه بأي معنى من المعاني منظورا ذاتيا. واذا شعرنا ان هذه القناعات الاخلاقية تحيد عما نعتقد ان المنظور الاخلاقي يمليه علينا، فإننا سنجد في هذا سببا لنقد هذه القناعات. وهذا يثير تساؤلات حول المقدمة الثانية للحجة التي تشكل مدار نقاشنا الآن. فلو كانت القناعات الاخلاقية، بحكم طبيعتها، مجرد مواقف ذاتية للمتكلم، لما كان ثمة من معنى لمحاكمتها على اساس ما يمليه علينا او يستلزمه منا المنظور الاخلاقي، بما هو منظور بيذاتي. ان محاكمتها على هذا الاساس تفترض

مسبقـا امكان اخضـاعها لمعـايير بيـذاتية، والامـر الاخير، بـدوره، يتعـارض مـع اعتبارها شأنا ذاتيا خالصا.

المقدمة الثانية لهـذه الحجة مشكـوك فيها، اذن، فهـل من حجج اخـرى في جعبـة دعاة النـظرية الانفعـالية تـزيل هـذه الشكوك وتنجـح في اثبات الاطـروحة الانفعالية في شقيها؟ ان هناك، في نـظر دعاة هـذه النظريـة، وقائـع معينة تـرتبط بالممارسـة الاخلاقيـة وتحدد مـاهية هـذه الممارسـة ولا يمكن تفسيرهـا الا عن طريق التوحيد بين القناعات الاخلاقية والاتجاهات او المواقف الذاتية لصاحبها. من هذه الوقائع عدم اتفاق الرأي حول المسائل الاخلاقيـة وواقعة ان قنـاعة الشخص بـأن عليه القيام بفعل معين تشكل، على العموم، ميلا لديه للقيـام بهذا الفعـل وواقعة ان الهـدف من الجدل الاخـلاقي هو تغيـير المواقف والاتجـاهات وواقعـة ان هدف التداول حول المسائل الاخلاقية هو وضع حـد للتعارض بـين المواقف والاتجـاهات المتباينة او المتعارضة.(١٤)

لنبدأ بالواقعة الاولى، واقعة عدم اتفاق الرأي حول المسائـل الاخلاقيـة.(١٥) لقد تناولنا هذه الواقعة بالتفصيل في معالجتنا للمـوقف الذاتـاني في الاخلاق، وقـد وجدنا في حينه ان المسألـة التي لها اهميـة للذاتاني في هـذه الواقعـة ليست فقط ان الناس يختلفون في الـرأي حول المسـائل الاخـلاقية، بـل ان هذه الخـلافات، كـما يبدو، منتشرة على نطاق واسع بين البشر ودائمة. ان هذا تماما ما ينـظر اليه دعـاة المذهب الانفعالي ايضا على انه ذو اهمية لاغـراضهم. ولكن لا بد من ان نتسـاءل هنـا حول امـرين: الامـر الاول يتعلق بمـا اذا كـانت الخـلافـات حـول المسـائـل الاخلاقية هي بالفعل على هذه الدرجة العالية من الانتشار، كما يتصور الذاتانيون ودعاة المذهب الانفعالي على حد سواء. والامر الثاني يتعلق بمـا اذا كانت النـظرية الانفعالية هي الطريقة الوحيدة لتفسير هذه الواقعة المزعومة.

لقد عالجنا الامر الاول في سياق معالجتنا النقدية للنظريـة الذاتـانية وحـاولنا ان نبـين ان هناك احتـمالا كبيرا في ان يكـون الاختلاف الـواسـع في الـرأي عـلى

---

١٤) هذه الوقائع الاربع ذكرها ريتشارد بـراندت في سيـاق تناولـه لحجج المـذهب الانفعالي المستهدف البرهنة على ضرورة التوحيد بين القناعات الاخلاقية والمواقف الذاتية. انظر:
Brandt, op. cit., pp. 216-221

١٥) ان ستيفنسون يلجأ الى النسبية الثقافية والعنصرية في سياق استعماله للحجة التي تعنينا هنا. انظر:
C.L. Stevenson, **Ethics and Language** op. cit., p. 18

المستوى الاخلاقي ليس في الكثير من الحالات اختلافا حول قضايا اخلاقيـة بقدر ما هو اختلاف حول قضايا من نوع آخر. سنعـود الى هذه المسـألة مـرة اخرى في معـالجتنـا للمـذهب النسبي في الاخـلاق حيث سنحـاول ان نبـين ان اختـلاف الاحكام وبالتالي القيم الاخلاقية باختلاف الثقافات لا يعكس الا في حالات نادرة اختلافا في الرأي حول شؤون اساسية في الاخلاق وأن المعايير الاخلاقية الاساسية التي يلجأ اليها البشر، على اختلاف ثقافاتهم، هي، على العموم، معايير واحدة

ولكن حتى لو قبلنا مقـدمة الحجـة التي نعالجهـا الآن ونظرنـا الى الاختلاف الواسع في الرأي، على المستوى الاخلاقي، على انه اختلاف حول قضايا اخـلاقية اساسية، فإن هذا وحده لا يعني ان قناعات الناس الاخـلاقية مـا هي الا مواقف ذاتية لهم. فإن الاطروحة الاخيرة ليست البديل الوحيد ولا البديل الاكثر معقـولية لتفسير واقعة الاختلاف الواسع في الرأي حول المسائـل الاخلاقيـة، على افـتراض انها واقعـة فعلية. وقـد بينا بـالتفصيـل في الفصـل السـابق كيف يمكننـا ان نفسر الواقعة المزعومة للاختلاف الواسع في الآراء الاخلاقيـة على نحـو لا يتعارض مـع النظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام مـوضوعيـة. ان حججا كـالتي لجأنـا اليها في الفصل السابق ذات اهمية لاغـراضنا هنـا ايضا، لانها في اظهـارها لعـدم وجود تعارض بـين افتراض وجـود اختلاف واسـع في الآراء الاخلاقيـة والنظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام موضوعية، فإنما تظهر ايضا انه لا تعـارض بين الافتراض السابق والنـظر الى القناعـات الاخلاقيـة على أنها شيء يتجـاوز المواقف الذاتية للبشر.

قد يعترض من يتبنى النظرية الانفعالية هنـا على اسـاس ان حجته لا تقـوم فقط عـلى وجود اختـلاف واسـع في الآراء الاخـلاقيـة، بـل عـلى كـون الخـلاف الاخلاقي هو من النوع الذي يمكن وضـع حد لـه ولكن لا يمكن الحسم فيه. ان هذا يعني ان اللجوء الى أدلـة من نوع تجـريبي أو غير تجـريبي قد يكـون ذا اهمية سيكـولوجيـة ولكنه لا يبـدو ذا اهمية منـطقية لغـرض حل النـزاع الاخـلاقي بـين الفرقاء. فقد يتفق الفرقاء حول كل الوقائع ومـع ذلك لا يتفقـون اخلاقيـا. وهذا يجد تفسيره في أن الخـلافات الاخـلاقية هي خـلافات في المـواقف الذاتيـة وليست خلافات في الاعتقاد(١٦).

---

١٦) ان التمييز بين هذين من النوعين نجده لـدى تشارلـز ستيفنسون الـذي نظر ايضـا الى الخلافات الاخلاقية على انها من النوع الاول. انظر: Ibid., Chap. 1.

لا نريد ان ننكر هنا ان هناك حالات من النوع الذي قد يتفق فيه الفرقاء حول كل الوقائع دون ان يتفقوا اخلاقيا. فقد أتفق مع شخص ينسجم تفكيره الاخلاقي مع تفكير فيلسوف كجون ستيوارت مل على ان القيام بفعل من نوع معين في ظل ظروف معينة هو الفعل الذي يحقق حداً اقصى من صافي المنفعة المتوقعة من بين كل البدائل، ومع ذلك فقد لا اتفق معه على انه الفعل الذي يجب ان نقوم به، لأنه من النوع الذي يستلزم ممن يقوم به الا يقول الحقيقة، مثلا. او قد اتفق مع شخص ينهج نهجا كنطيا ـ ديونطولوجيا في تفكيره الاخلاقي حول كل الوقائع المرتبطة بعدم وفاء شخص بوعده في ظل شروط معينة، ومع ذلك فقد اجد انا ان الوفاء بالوعد في هذه الحالة امر غير مستحسن لاسباب تتعلق ببعض النتائج المترتبة عليه، بينما سيصر الكنطي على وجوب وفاء الشخص المعني بوعده، بغض النظر عن النتائج. ولكن من الملاحظ في حالات كهذه انه على الرغم من انه لا اهمية منطقية للوقائع التي نتفق حولها في حسم الخلاف بيننا، الا انه ليس واضحا ان القناعة الاخلاقية لكل منازع هي مجرد اتجاه ذاتي لديه. فكما هو واضح من امثلتنا، فإن الخلاف الاخلاقي يستمر، على الرغم من اتفاق الفرقاء حول الوقائع، لأن هناك خلافا فلسفيا بين الفرقاء. ففريق منهم ينطلق من نظرة فلسفية غائية والفريق الآخر ينطلق من نظرة ديونطولوجية، والخلاف يتحول هنا الى خلاف فلسفي حول ما اذا كانت النتائج المترتبة على افعالنا هي الاساس الوحيد لتقييمها من الناحية الخلقية. واتفاق الفرقاء حول كل الوقائع لا اهمية منطقية له بالنسبة لحسم الخلاف الفلسفي الذي ينطوي عليه خلافهم الاخلاقي، لأنه اتفاق حول النتائج المترتبة على قيامنا بالفعل الذي يختلفون حول كيفية تقييمه وحول الدافع لهذا الفعل والظروف المحيطة به. فالسؤال المطروح أمامهم، بسبب اتخاذ خلافهم طابعا فلسفيا، ليس ما هي النتائج المترتبة على الفعل، بل ما اذا كانت للنتائج اهمية في تقييم الفعل من الوجهة الخلقية.

يتضح من تحليلنا السابق ان قناعاتنا الاخلاقية قد تعكس قناعات فلسفية او شبه فلسفية وأن تضارب الاخيرة قد يكون السبب لتضارب السابقة. ومن الواضح انه في تلك الحالات التي تنطوي فيها خلافاتنا الاخلاقية على خلافات ذات طابع فلسفي، فإن اتفاقنا حول الوقائع لن يكون ذا اهمية منطقية في ازالة الخلاف الاخلاقي. ولكن كيف يمكننا في حالات كهذه ان نتخذ من هذا سببا لاعتبار القناعات الاخلاقية المتضاربة للفرقاء على انها مجرد اتجاهات ذاتية لديهم،

الا اذا نظرنا الى المواقف الفلسفية على انها بطبيعتها مجرد اتجاهات ذاتية؟ واذا لم تكن المواقف الفلسفية مجرد اتجاهات ذاتية، اذن اذا كان بالامكان، من حيث المبدأ، ان نترجم كل خلاف أخلاقي يستمر، حتى بعد اتفاق كل الفرقاء حول الوقائع، الى خلاف فلسفي، اذن فإن الخلافات الاخلاقية الاساسية ليست بالضرورة المنطقية انعكاسا لتضارب الاتجاهات الذاتية للفرقاء وان القناعات الاخلاقية ليست، بالتالي، بحكم طبيعتها، مجرد اتجاهات ذاتية. هذا لا يعني انه لا توجد حالات تكون فيها الخلافات الاخلاقية مجرد انعكاس لتضارب مواقف ذاتية متصلبة للفرقاء، ولكن ما يعنيه هو ان هذه الخلافات ليست، بحكم طبيعتها كذلك، لانها يمكن تحويلها، من حيث المبدأ، الى خلافات ذات طابع فلسفي.

ان ما نعنيه بطرحنا السابق هو ان استمرار الخلاف حول مسألة اخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل المسائل الواقعية، لا يعني اننا وصلنا الى طريق مسدود ، لأن الجدل بين الفرقاء يمكن، من حيث المبدأ، ان يستمر الآن على مستوى فلسفي او شبه فلسفي. قد لا يكون الفرقاء على مستوى فلسفي يؤهلهم لتناول الامور ذات الاهمية من الزاوية الفلسفية او قد لا يكونون واعين البتة لامكانية تحويل خلافهم الى خلاف فلسفي، وبالتالي فقد يشعرون انهم وصلوا الى طريق مسدود. هذا طبعا يحصل في حالات كثيرة، لأن الناس العاديين نادرا ما يتبينون في مواقفهم الاخلاقية او السياسية بعدها الفلسفي. كذلك هناك حالات كثيرة تكون فيها مواقف الفرقاء الاخلاقية مجرد مواقف ذاتية متصلبة، ومن الطبيعي في حالات كهذه ان تصل الخلافات الاخلاقية الى طريق مسدود. ولكن من الواضح انه لا الحالات التي من النوع السابق ولا الحالات التي من النوع الاخير تجيز لنا الاستنتاج بأن القناعات الاخلاقية ما هي في طبيعتها الا مواقف ذاتية. فإن الحالات التي ذكرناها، بنوعيها، هي حالات نصل فيها الى طريق مسدود لاسباب تتعلق اما بجهلنا طبيعة الخلاف او بجهلنا بالطرق القمينة بوضعنا في وضع افضل لحله او بأسباب سيكولوجية خالصة كتصلب مواقفنا الذاتية. بمعنى آخر، ان ما يوصلنا الى طريق مسدود في الحالات التي تعنينا ليس شيئا يتعلق بالطبيعة المنطقية للخلاف الاخلاقي، بل شيء مستقل منطقيا عن هذه الطبيعة المنطقية ومرتبط بوضع الفرقاء انفسهم.

ان الاطروحة التي ننطلق منها هنا يمكن وضعها على النحو الآتي: ان الخلافات الاخلاقية، على العموم، التي تستمر بعد اتفاق الفرقاء حول كل الامور

الواقعية هي خلافات يمكن تحويلها، من حيث المبدأ، الى خلافات على المستوى الفلسفي. لا يمكننا البرهنة على هذه الاطروحة هنا، لأن هذا يحتاج الى جهد كبير. ولكن بامكاننا تناول امثلة اخرى غير التي تناولناها لاعطاء بعض الدعم لما نقول. فلسنا نحتاج، في الواقع، لاغراضنا الحالية الى ان نبرهن على صدق هذه الاطروحة، بقدر ما نحتاج الى ان نظهر انها بديل معقول لتفسير استمرار الخلافات الاخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية. بمعنى آخر، ان ما نحتاج اليه لاغراضنا هنا هو ان نبين ان تفسير دعاة النظرية الانفعالية لاستمرار الخلافات الاخلاقية في الحالات التي تعنينا ليس أكثر معقولية من التفسير الذي تقدمه اطروحتنا.

حتى نوضح وجهة نظرنا، لنأخذ بعض الحالات التي يستمر فيها الخلاف الاخلاقي، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع المرتبطة بالمسألة الخلافية. لنفترض ان شخصين اختلفا حول ما اذا كان من المستحسن تبني الحكومة لسياسة اقتصادية معينة، على الرغم من انهما اتفقا حول النتائج المترتبة على تبني هذه السياسة، ولنقل انها تحقيق مساواة اقتصادية اكثر ولكن على حساب بعض الحريات الاقتصادية. هنا بامكاننا ان ننقل هذا الخلاف الى مستوى فلسفي، فننظر اليه على انه خلاف بين فلسفتين اقتصاديتين، فلسفة الاقتصاد الحر وفلسفة الاقتصاد الموجه او على انه خلاف بين نظريتين معياريتين في الاخلاق، نظرية تتبنى معيارا في الاخلاق يعطي للمساواة قيمة أعلى من قيمة الحرية ونظرية تتبنى معيارا يعطي للحرية قيمة أعلى او نظرية تعطي للحاجات الانسانية اسبقية في سلم الاولويات ونظرية لا تعطيها اسبقية في هذا السلم. وفي كلتا الحالتين، فإنه يتحول الى خلاف فلسفي على مستوى الاخلاق المعيارية. ففي الحالة الاولى، فإن السؤال الذي له اهمية على المستوى الفلسفي هو السؤال التالي: أيهما افضل لحياة الانسان، نظام الاقتصاد الحر ام نظام الاقتصاد الموجه؟ وفي الحالة الثانية، فإن السؤال الذي له اهمية على المستوى الفلسفي هو: ما هو المعيار الذي يجب ان نتبناه لاغراض التقييم الاخلاقي؟

ان الخلاف الذي يشكل موضوع تحليلنا الآن قد لا يكون خلافا فلسفيا على مستوى الاخلاق المعيارية، بل على مستوى الميتا - اخلاق، فتكون المسألة، موضع الخلاف، هي المسألة المتعلقة بما يستلزمه المنظور الاخلاقي. فقد يدعي فريق ان السياسة الاقتصادية المطروحة هي سياسة مرفوضة، لانها تتعارض مع

مستلزمات المنظور الاخلاقي، بينما يدعي الفريق الآخر عكس ذلك، وبالتالي نجد الخلاف يتحول الى خلاف ميتا ـ اخلاقي حول الشروط المطلوبة لاعتبار فعل او سياسة ما صادرة عن المنظور الاخلاقي.

ان خلافا من النوع الاخير قد يكون، على المستوى الفلسفي، هو ما ينطوي عليه الجزء الاكبر من خلافاتنا الاخلاقية التي لا تعكس أي خلافات بين الفرقاء حول ما الذي يتضمنه عالم الوقائع. فإننا نتوقع في الكثير من هذه الحالات أن يكون تمسك كل فريق برأيه الاخلاقي قائما على قناعته بأنه الرأي الصادق من الوجهة الاخلاقية، أي انه ما يستلزمه المنظور الاخلاقي. وهنا يصبح حل الخلاف متوقفا على معالجتنا للسؤال الميتا ـ اخلاقي: ما هي الشروط المطلوبة لصدور فعل ما عن المنظور الاخلاقي؟

قد يكون الخلاف الاخلاقي في حالة كالتي تعنينا منطويا على خلاف فلسفي على المستوى الميتا ـ اخلاقي، حتى ولو لم يكن خلافا حول مستلزمات المنظور الاخلاقي. فلنفترض ان شخصين اتفقا على ان ضرب العراق للمدن الايرانية وتكبيدهم أكثر ما امكن من الخسائر في الارواح والعتاد امر ضروري لتجنبهم خسائر اكبر بكثير من الخسائر التي سيتحملها العدو نتيجة ضربهم لهذه المدن، ومع ذلك فإن الاول أصر على انه لا يجوز للعراقيين ان يفعلوا هذا، بينما الثاني لم يوافقه في رأيه الاخلاقي. هنا بامكاننا ان نحول هذا الخلاف، على المستوى الفلسفي، الى خلاف ميتا ـ اخلاقي يتعلق بما اذا كانت الاوامر الاخلاقية التي يستوجبها المنظور الاخلاقي (كالامر الاخلاقي: لا تؤذ الآخرين) مطلقة ام لا. ان خلافا كهذا هو خلاف ميتا ـ اخلاقي، لانه خلاف حول طبيعة الاوامر الاخلاقية، ولكنه ليس بالضرورة خلافا حول ما يستوجبه المنظور الاخلاقي، لأنه قد يوجد اتفاق هنا بين الفرقاء حول كون الاوامر التي تشكل طبيعتها مدار خلاف بينهم هي ما يستوجبه المنظور الاخلاقي.

توجد حالات من النوع الذي يعنينا يمكننا فيها ان ننقل الخلاف الاخلاقي الى خلاف فلسفي خارج اطار فلسفة الاخلاق في شقيها، المعياري والميتا ـ اخلاقي. فاذا افترضنا، مثلا، ان هناك اتفاقا تاما بين شخصين حول كل الظروف المحيطة بحالة معينة من حالات الاجهاض والنتائج المترتبة عليها، ومع ذلك لا نجد اتفاقا حول ما اذا كانت حالة الاجهاض هذه مسوغة اخلاقيا، فقد يكون السبب لذلك أن واحدهما يؤول الوقائع على نحو يختلف عن تأويل الآخر.

فقد يؤولها الاول، مثلا، على نحو يعني له ان ما حصل هو قتل لشخص بريء، بينما لا يؤولها الثاني على هذا النحو. اذن فإن استمرار الخلاف هنا، حتى بعد الاتفاق حول الوقائع ذات العلاقة، يعكس اختلافا في النظرة الى الوقائع (في كيفية تأويلها). والاختلاف الاخير يمكن تحويله، على المستوى الفلسفي، الى خلاف حول ما الذي يشكل التحليل الصحيح لمفهوم الشخص. ولكن خلافا من هذا النوع هو، لا شك، خلاف فلسفي خارج اطار الاخلاق المعيارية وكذلك خارج اطار الميتا ـ اخلاق.

ان الامثلة التي تناولناها تبين ان استمرار الخلافات الاخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع المتصلة بموضوع الخلاف، قد يجد تفسيره، ليس في أن الآراء الاخلاقية ما هي الا مواقف ذاتية، بل في أنها انعكاس لمواقف فلسفية متباينة. فالحجة التي نعالجها لا تبرهن، بأي شكل من الاشكال، على انه لا اهمية منطقية للاعتبارات الفلسفية في حل الخلافات الاخلاقية وعلى ان استمرار أو عدم استمرار خلافات من النوع الاخير لا يمكن ان يجد مسوغه في استمرار او عدم استمرار خلافات من النوع السابق.

قد يعترض دعاة النظرية الانفعالية على اساس انه حتى لو افترضنا ان ما يحتمل ان يفسر استمرار الخلافات الاخلاقية، بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع ذات العلاقة بموضوع الاختلاف، هو وجود قناعات فلسفية متباينة لدى الفرقاء، فإن افتراضنا هذا لا يتعارض مع النظر الى القناعات الاخلاقية على أنها مجرد مواقف ذاتية. السبب في ذلك هو ان القناعات الفلسفية نفسها هي ايضا مواقف ذاتية، وبالتالي، فاذا كان الخلاف الاخلاقي يرتد الى خلاف فلسفي، فإن ما يرتد اليه هو خلاف بين موقفين ذاتيين، ليس الا. ولكن هذا الافتراض، لا شك، يمس الموقف الانفعالي نفسه. فالنظرية الانفعالية، بما هي نظرية فلسفية، تنطوي على قناعة فلسفية معينة. ولكن بما ان القناعات الفلسفية، بناء على الاعتراض الحالي، ما هي الا مواقف ذاتية، اذن فإن القناعة الفلسفية التي تنطوي عليها النظرية الانفعالية ما هي الا موقف ذاتي لصاحب هذه النظرية. ولكن هذا يعني، بدوره، ان الخلاف الفلسفي بين من يتبنى النظرية الانفعالية ومن لا يتبناها ما هو الا خلاف بين موقفين ذاتيين من طبيعة الاخلاق وليس خلافا حول طبيعة الاخلاق. والنتيجة الاخيرة المترتبة على ذلك، كما هو واضح من تحليلنا، هو ان ما يقوله من يتبنى النظرية الانفعالية ليس عن طبيعة الاخلاق، بل مجرد تعبير عن

موقفه الخاص من طبيعة الاخلاق.

سجنب الصعوبات التي اظهرناها في الاعتراض السابق، لا ينفع صاحب هذا الاعتراض ان يعدل في موقفه من طبيعة الخلافات الفلسفية فلا يطال سوى الخلافات التي تنشأ على مستوى الاخلاق المعيارية ومستوى الميتا ـ اخلاق. فالنظرية الانفعالية هي نظرية ميتا ـ اخلاقية، لانها نظرية في طبيعة الاخلاق، ولذلك فلا بد لاعتراضه من ان يطالها، حتى بعد هذا التعديل. اذن لا يبقى امامه سوى ان يستثني من اعتراضه الخلافات الفلسفية التي تقوم على اعتبارات ميتا ـ اخلاقية. ولكن موقفه الآن لا بد من ان يواجه صعوبتين اساسيتين. الاولى تتعلق بأن الاسباب التي لا بد لمن يتبنى الموقف الانفعالي من ان يتخذها اساسا لعدم استثناء الخلافات الفلسفية على غير المستوى الميتا ـ اخلاقي او الميتا ـ لغوي، بعامة، هي نفسها الاسباب التي يمكن اتخاذها اساسا لعدم استثناء الخلافات على المستوى الميتا ـ اخلاقي او الميتا ـ لغوي بعامة. والصعوبة الثانية تتعلق بكون الكثير من الخلافات الاخلاقية قائمة على اعتبارات ميتا ـ اخلاقية(١٧)، واذا سمحنا لانفسنا بالنظر الى الخلافات التي من النوع الاخير على أنها ليست خلافات بين مواقف ذاتية متباينة، اذن فإن هذا لا بد ان يقودنا الى عكس النتيجة التي يريد دعاة المذهب الانفعالي البرهنة عليها، الا وهي ان الخلافات الاخلاقية ما هي الا انعكاس لتباين المواقف الذاتية.

الصعوبة الاولى تظهر بوضوح عندما نكتشف انه اذا كان ثمة سبب للنظر الى الخلافات الفلسفية على المستوى غير الميتا ـ لغوي على انها مجرد تصادم في المواقف الذاتية، فإن هذا السبب، ضمن اطار الحجة التي نعالجها، لا يمكن ان يكون سوى ان هذه الخلافات تستمر حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية. ولكن لا يبدو لنا هنا أن الخلافات الفلسفية على المستوى الميتا ـ اخلاقي أو الميتا ـ لغوي، بعامة، تختلف، بالنسبة للأمر الاخير، عن الخلافات الفلسفية، بعامة. فهي أيضا قد تستمر، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية بما في ذلك ما يتصل منها بالوقائع الميتا ـ لغوية. فإن الخلاف الفلسفي قد يستمر

---

١٧) لا يبدو هذا بعيدا عن فهم الفلاسفة التحليليين ودعاة النظرية الانفعالية من بينهم لطبيعة الفلسفة على انها نشاط ميتا ـ لغوي او تصوري وان الخلافات على المستوى الميتا ـ لغوي او التصوري قابلة للحل من حيث المبدأ. انظر عادل ضاهر، "الفلسفة والايديولوجيا"، مواقف، ١٩٨٣.

لاختلاف الفرقاء حول الطريقة الافضل لفهم وتأويل الوقائع المتفق عليها. واذا لم تكن الخلافات الاخيرة مجرد تصادم في المواقف الذاتية، على الرغم من انها تستمر، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول الشؤون الواقعية، اذن فلماذا لا ينطبق الشيء نفسه على الخلافات الفلسفية الاخرى؟

والصعوبة الثانية تكمن في أننا اذا سلمنا بأن بعض الخلافات الاخلاقية ينطوي على خلافات فلسفية على المستوى الميتا ـ اخلاقي او الميتا ـ لغوي وأن الاخيرة ليست مجرد تصادم في المواقف الذاتية، اذن فإن هذا يجب ان يقودنا الى عدم النظر الى الخلافات الاخلاقية على انها بطبيعتها تصادم في المواقف الذاتية. فإن تسليمنا بالامر السابق يحتم علينا منطقيا ان نقول انه يمكن، من حيث المبدأ، حل بعض الخلافات الاخلاقية عن طريق اللجوء الى اعتبارات فلسفية وان الخلافات المعنية ليست، بالتالي، مجرد حالات لتصادم المواقف الذاتية. ولكن دعاة النظرية الانفعالية، كما رأينا، لا يسمحون بالنظر الى الخلافات الاخلاقية الا على انها، بحكم طبيعتها، مجرد حالات لتصادم المواقف الذاتية، اذن فإن دعاة هذه النظرية لا يمكنهم ان يسلموا بإمكان حل بعض الخلافات الاخلاقية، فلسفيا، الا اذا توقفوا عن النظر الى القناعات الاخلاقية على انها، بطبيعتها، مجرد مواقف ذاتية. ولكن هذا، لا شك، يعني التخلي عن النظرية الانفعالية بصورة واضحة.

لا ينفع الاعتراض هنا على اساس ان الخلافات الاخلاقية التي تنطوي على خلافات فلسفية على المستوى الميتا ـ لغوي، كالخلاف حول الاجهاض في مثالنا السابق، ليست خلافات اخلاقية في صميمها، بل خلافات ميتا ـ لغوية. فما هو المعيار هنا لما اذا كان خلاف ما خلافا اخلاقيا في الصميم؟ الجواب الذي يبدو معقولا اكثر من غيره عن هذا السؤال هو ان المعيار هو ما اذا كان الخلاف من النوع الذي يستوجب حله اللجوء الى اعتبارات اخلاقية. ولكن اللجوء الى اعتبارات اخلاقية يعني اللجوء الى ما هو مسوغ من وجهة نظر اخلاقية، اي الى ما يستوجبه المنظور الاخلاقي. ولكن من النادر ان نجد اتفاقا حول ما يستوجبه المنظور الاخلاقي (او حول ما هو صحيح من الوجهة الاخلاقية) لا يقوم على اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية ـ اعتبارات ميتا ـ اخلاقية، على الاقل. فما يستوجبه المنظور الاخلاقي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، بحيث يستطيع كل من يتوافر فيه الحد الادنى من الشروط المطلوبة لفهم اللغة الاخلاقية ان يرى بوضوح تام ما هي مستلزمات المنظور الاخلاقي. وهكذا يتضح ان اللجوء الى اعتبارات

اخلاقية لا بد ان يقود، عاجلا ام آجلا، الى اللجوء الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية تتعلق بكيفية فهم الفرقاء للمنظور الاخلاقي وما يترتب عليه من نتائج على مستوى التقييم والممارسة الاخلاقيين.

حتى نوضح موقفنا بصورة افضل، لنعد الى مثال الخلاف حول الاجهاض. ما نجده هنا لا يختلف، على العموم، عن الحالات الاخرى للخلافات الاخلاقية. فمن جهة، فإننا نجد فريقا يدعي ان الاجهاض ليس جائزا او مسوغا من الوجهة الاخلاقية، ومن جهة ثانية، فإننا نجد فريقا آخر يدعي عكس ذلك. ولكن للاجابة عن السؤال: هل الاجهاض جائز او مسوغ من الوجهة الاخلاقية؟ علينا ان نعالج في سياق ذلك الكثير من القضايا التي لها، من جهة، علاقة بما يعنيه الاجهاض وما يترتب عليه من نتائج (هل يعني الاجهاض، مثلا، قتل شخص بريء؟) ولها، من جهة ثانية، علاقة بالمعيار الاخلاقي او القاعدة الاخلاقية التي يستوجب المنظور الاخلاقي اللجوء اليها في هذه الحالة. وفي كلتا الحالتين، نجد ان للاعتبارات الفلسفية او شبه الفلسفية اهمية لا يجوز اغفالها. ففي الحالة الاولى، نجد ان المسألة لا تقف عند حد معرفة الوقائع المتعلقة بالاجهاض وما يترتب عليه من نتائج، بل تتخطى ذلك الى كونها تتعلق بكيفية فهم وتأويل هذه الوقائع. فقد يوجد اتفاق تام هنا حول كل الوقائع البيولوجية المتعلقة بالجنين، ومع ذلك قد يبقى السؤال قائما فيما اذا كان الجنين شخصا له كل حقوق الاشخاص العاديين. وعلى افتراض اننا تخطينا هذه المشكلة واتفق الفرقاء على ان الجنين ليس شخصا بالمعنى الصارم للكلمة، ولكن له الحق في الحياة، فإن الخلاف لا بد ان ينتقل الآن الى ما اذا كان حقه في الحياة حقا مطلقا. هنا يتحول الخلاف الى خلاف حول المعيار الاخلاقي الذي يستوجب المنظور الاخلاقي تطبيقه على هذه الحالة. فإن ما توصل اليه الفرقاء هو الاتفاق حول كون الاجهاض يعني خرق حق الجنين في الحياة، ولكن السؤال الآن هو: هل ما يستلزمه المنظور الاخلاقي هو انه لا يجوز تجريد اي كائن انساني من حياته في ظل اي شرط من الشروط ام ان ما يستلزمه هو أنه لا يجوز تجريده من حياته الا اذا كان في ذلك منع لشر أعظم؟ ولا شك هنا ان معالجة سؤال كهذا ليست شأنا غير فلسفي. انها حتما تستلزم اللجوء الى اعتبارات ميتا ـ اخلاقية، على الاقل، تستلزم اعطاء تأويل معين للمنظور الاخلاقي ولما يشكل مستلزمات معقولة له.

من الواضح، اذن، انه اذا كان اللجوء الى الاعتبارات الاخلاقية لحل

خلاف ما هو المعيار لكونه خلافا اخلاقيا، واذا كان اللجوء الى الاعتبارات الاخلاقية قد يعني، كما تبين من تحليلنا، اللجوء الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية تتصل بمسائل ميتا ـ لغوية، على الاقل، اذن فإن اعتبار خلاف خلافا من النوع الاخلاقي لا يعني، بالضرورة، انه لا ينطوي على خلافات فلسفية.

لا يمكن لمن يتبنى المذهب الانفعالي ان يرد على حجتنا السابقة على اساس ان الاعتبارات التي يلجأ اليا الفرقاء، على المستوى الاخلاقي، هي ذات اهمية سيكولوجية، وليس منطقية، كائنة ما كانت هذه الاعتبارات. بمعنى آخر، لا يمكنه ان يقول انه اذا لجأ فريق الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية، فإن هذه لا تكون ذات اهمية الا اذا كانت من النوع الذي يمكنه ان يؤثر سيكولوجيا على الفريق الآخر، لأن هذا تماما ما يحتاج الى برهان من قبل دعاة النظرية الانفعالية. فاذا صح تحليلنا السابق، اذن فإن هناك خلافات اخلاقية يمكن حلها، وليس فقط وضع حد لها، عن طريق اللجوء الى اعتبارات اخلاقية تقودنا احيانا الى اعتبارات فلسفية. وهذا يضع اطروحة الانفعالي موضع تساؤل. وهكذا فإذا نفى ان تكون الخلافات التي استعملناها في امثلتنا خلافات اخلاقية، فإنه يصادر على المطلوب، اذا كان نفيه لا يتجاوز الافتراض بأن الخلافات الاخلاقية هي التي لا يكون فيها للاعتبارات التي يلجأ اليها الفرقاء سوى اهمية سيكولوجية. فإن افتراضا كهذا هو ما يحاول البرهنة عليه، ولا يمكنه، اذن، اللجوء اليه للرد على الشكوك التي نثيرها حوله، وهو بعد في صدد محاولة البرهنة عليه.

ننتقل الآن الى الوقائع الاخرى التي يعتقد دعاة النظرية الانفعالية انه لا يمكن تفسيرها الا بواسطة نظريتهم. من هذه الوقائع الاخرى، كما رأينا، واقعة ان قناعة الشخص بأن من واجبه القيام بفعل معين تشكل، على العموم، ميلا لديه للقيام بهذا الفعل. ان النظرية الانفعالية، في نظرهم، تفسر هذه الواقعة، لانها تقول ان وصول شخص الى قناعة اخلاقية بخصوص ما يجب فعله هو وصوله الى موقف ذاتي ما. لا نظرية اخرى، في نظرهم، تقدم تفسيرا معقولا للواقعة السابقة. لنفترض، مثلا، ان شخصا ادعى بأنه، فعلا، يعتقد بصحة مبدأ اخلاقي ما أو أن لديه قناعة اخلاقية بأن القيام بأفعال من نوع معين هو أمر مستحسن، فإن ادعاءه هذا لا يمكن ان يؤخذ بعين الجدية الا اذا تبين لنا، من خلال سلوكه، انه ملتزم بالمبدأ الاخلاقي المعني او بالعمل بمقتضى قناعته الاخلاقية. فاذا قام بعمل لا يتفق مع المبدأ الاخلاقي المعني او مع قناعته

الاخلاقية، فهـل يعاني عـلى الاقل تـوبيخ الضمـير؟ ان معيارنـا لما اذا كـانت لهذا الشخص القناعة الاخلاقية التي يدعيها هو معيار حوافزي. وهـذا الامر يتفق مـع مستلزمات النظرية الانفعالية، في نظر مؤيـديها، اكـثر مما يتفق مـع مستلزمات اي من النظريات المنافسة لها.

لا جدال فيما يقوله مؤيدو النظرية الانفعاليـة بخصوص وجـود علاقـة وثيقة بين قناعات الشخص الاخلاقية ومواقفه الذاتية. فنحن لا نعترض هنا، اذن، على ادعائه بأن قناعة الشخص الفعلية بأن من واجبه القيام بفعل ما تشكل لـديه عـلى العموم ميلا للقيام بهذا الفعل، اذا كان المقصود ليس ان القناعـات الاخلاقيـة ما هي الا التزام بمواقف معينة، بل ان القناعات الاخلاقية هي من بين أهم العوامل التي هي في اسـاس التزامـاتنا بـالمواقف التي نلتزم بهـا. فاذا كـان ما ينـطبق عـلى البشر، عـلى العموم، هـو ايلاؤهم لـلاسباب الاخـلاقية اهميـة تفوق الاهميـة التي يولونها للانواع الاخرى من الاسباب، فإننا نتوقع منهم في هذه الحالة بأن يشعـروا بتأنيب الضمير وما اشبه ذلك، عندما لا يعملون بمقتضى قناعاتهم الاخلاقيـة. فإن القناعة الاخلاقية لشخص بأن القيام بفعل من نوع ما أمر واجب هي قناعته بـأن هناك اعتبارات اخلاقية تفرض القيام بهذا الفعل، لا سواه. واذا افترضنا الآن ان الاعتبارات الاخلاقية تفوق الاعتبارات الاخرى اهميـة، في نظره، فـإننا لن نكـون مخطئين، في هذه الحالة، اذا توقعنا ان تشكل قناعته الاخلاقية حافزا لـديه للقيـام بأفعال من نوع معين، بـدل نوع آخـر، وان يشعر، عـلى الاقل، بتـأنيب الضمير عندما يفشل في العمل بمقتضى قناعته الاخلاقية. واذا كـان ما ينـطبق عليه ينـطبق على معظم البشر، اذن فإننا نتوقع في هذه الحالة ان تترجم القنـاعات الاخـلاقية، على العموم، الى التزامات بقيم معينة، وبالتالي، الى حوافز للسلوك.

ان قبـولنا بهـذا لا يفرض علينـا منطقيـا التوحيـد بين القنـاعات الاخـلاقية والمواقف الذاتية. فقد يكون التفسير للعلاقة الوثيقة، التي اعترفنا بـوجودهـا، بين الاعتقادات الاخلاقية والمواقف او الالتزامات الذاتية هو ان الناس، عـلى العموم، تربوا على النظر الى الاعتبارات الاخلاقية على انها تفـوق كل الاعتبـارات الاخرى اهميـة[١٨]. وفي هذه الحـالة سيكـون ايلاؤهم هـذه الاعتبـارات هـذه الـدرجـة من الاهميـة حلقة الـوصل الاسـاسية بـين اعتقاداتهم الاخـلاقيـة وسلوكهم. ان هـذا

---

١٨) اننا مدينون بهذه الفكرة الى ريتشارد براندت. انظر:
R. Brandt, **Ethical Theory**, op., p. 218

التفسير لا يتعارض مع وجود اشخاص لا توجد بين قناعاتهم الاخـلاقية وسلوكهم حلقة وصل قوية كـالتي نشير اليهـا، فلا تشكـل قناعـاتهم التزامـا من قبلهم بقيم معينـة، وبالتـالي حوافـز هـامـة لسلوكهم. قـد نجـد اشخـاصـا، مثـلا، يـولـون الاعتبارات غير الاخلاقية اهمية تفوق ما يولونه للاعتبارات الاخلاقية. ولكن هـذا وحده لن يمنعهم من ان يدركوا في بعض الحالات ان القيام بفعل معـين هو فعـل تفرض القيام به الاعتبارات الاخـلاقية، دون ان يكـون لديهم حـافز قـوي للقيام به، ودون ان يشعروا بتأنيب الضمير فيما لو استنكفـوا عن القيام بـه. ان الامكان المنطقي لوجود حالات كهذه يكفي للبرهنة على انه لا تناقض منطقيـا في افتراضنـا وجود قناعة لدى شخص بأن الاعتبارات الاخـلاقية تفـرض قيامـه بفعل من نـوع معين وعدم وجود حافز قوي لديه للقيام بهذا الفعل.

ان ما يظهره تحليلنا السابق هو ان العلاقة بـين وجود اعتقـاد اخلاقي لـدى شخص والتزامه بقيمة اخلاقيـة ما هي، في افضـل حال، عـلاقة سببيـة، وليست علاقة منطقية. فالاعتقاد الاخلاقي ان الغش غير جائز هـو اعتقاد ان الاعتبـارات الاخـلاقية تستـوجب منا الاستنكـاف عن الغش. أمـا الالـتزام بعـدم الغش، من حيث كونه ينطوي على الالتزام بقيمة اخـلاقية، فـإنه يفـترض، من جهة، اعتقـاد من يلتزم بـه ان الاعتبارات الاخـلاقية تفـرض عدم الغش، ويفـترض، من جهة ثـانية، ان الاعتبـارات الاخلاقيـة تأخـذ الاهمية الاولى لـديه من بـين كـل انـواع الاعتبـارات الاخرى. ولكن بمـا انـه لا عـلاقـة منـطقيـة بـين اعتقـاد شخص ان اعتبارات ما هي اعتبارات اخلاقية للقيام بفعـل من نوع معـين واعتقاده انها يجب ان تشكـل له الاعتبـارات الاكثر اهميـة، اذن فلا عـلاقة منـطقيـة بـين اعتقـادات الشخص الاخلاقية والتزامه بقيم اخلاقية معينـة. هذا يعني انـه لا تناقض منـطقيا في قـولنا، مثـلا، ان شخصا مـا يعتقد ان الاعتبـارات الاخلاقيـة تستوجب عـدم الخـداع ولكنه لا يلتزم هـو نفسه بعـدم الخداع، اي لا يميـل الى الاستنكـاف عن الخداع. فما اذا كان يميل او لا يميل للاستنكاف عن الخداع امر يتوقف عـلى درجة الاهمية التي يعطيها للاعتبارات الاخلاقية. ولكن ما اذا كان يعطي لهذ الاعتبارات اهمية كبيرة ام لا أمر لا يتوقف فقط عـلى اعتقاده انها من النـوع الاخلاقي، بـل على عوامـل اخرى ايضـا مرتبـطة بتربيتـه. اذن فإن القـوة الحوافـزية لـلاعتبارات الاخـلاقية لا تنبـع منطقيـا بصـورة مبـاشرة من ادراك الشخص لكـونها اعتبـارات اخـلاقية، اي من كـونها تشكل، في رأيـه، اعتبـارات اخـلاقينة. بـل ان قـوتها

الحوافزيـة تكمن في انها تتبوأ مـركز الصـدارة، من حيث اهميتها، بـين كل انـواع الاعتبارات الاخرى. وبما ان اتخاذها هذه الاهمية العالية في سلم اولوياته مـرتبط، سببيا، بعوامل تتعلق بتربيته، اذن بدون العوامل الاخيرة لا نتوقـع ان يقود ادراك الشخص للطابـع الاخلاقي لاعتبـارات معينـة بـالضرورة الى الـتزامـه بـالقيم التي تفرضها هذه الاعتبارات، وبـالتالي الى تبني مـواقف معينة. واذا صـح ان عوامـل كالتي ترتبط بتربية الشخص تشكل حلقة الوصل السببية بين الاعتقادات الاخلاقية والسلوك، اذن فـلا مهرب من الاستنتـاج بأن الاعتقـادات الاخلاقيـة ليست شيئا واحدا هي والمواقف الذاتية.

من الوقائع الاخرى التي يدعي مؤيدو النظرية الانفعـالية بـأن نظريتهم هي الطريقة الافضل لتفسيرهـا واقعة ان اللجـوء الى حجج اخـلاقية يستهـدف بصورة واضحـة، حسب ادعائهم، تغيـير المواقف الـذاتية. فعنـدمـا نختلف مـع شخص حول قضية اخلاقية، فـإن دخولنـا في جدل معـه يستهدف التـأثير عـلى سلوكه او ميوله او مشاعره. ان الحجج الاخلاقية ذات طابع عملي وليس فكـري. ان نجاح او عـدم نجاح حجـة اخلاقيـة ما أمـر لا يتوقف عـلى ما تحققـه أو لا تحققه هـذه الحجة على مستـوى فكري مجـرد. فمعيار النجـاح هنا هـو معيار سيكـولوجي، لا معيار منطقي او فكري. ان الحجج التي يلجأ اليها الكـاثوليكي، مثـلا، لاقناعنـا بأن الاجهاض لمر غير جائز اخلاقيا هي، بناء على الموقف الذي نعالجه، اما فعالة او غير فعالة سيكولـوجيا. وان نقـول انها فعالـة او غير فعـالة سيكـولوجيـا هو ان نقـول انها تؤثر او لا تؤثـر بصورة كـافية عـلى السامـع بحيث تستثير فيـه الشعـور بالاستياء تجاه الاجهاض.

من الامور المترتبة على ما يدعيه مؤيدو النظرية الانفعالية هنـا ان لجوءنـا الى وقائع معينة في سياق انخراطنا في جدل حول مسـألة اخـلاقية هـو لجوء الى وقـائع من النوع الذي نعتقد ان لفت انتباه خصمنا له قد يؤثر على مواقفـه الذاتيـة. اذا اختلفت مع صديق، مثلا، حول ما اذا كان ش ذا خلق رفيع، وكان مـوقفي انه ليس ذا خلق رفيـع وموقف صـديقي عكس ذلك، وكنت اعـرف ان صـديقي لا يـطيق الشيوعيـة ولا من يعتنقها، فعنـدها، اذا اتفق ان ش شيـوعي وصديقي لا يعـرف ذلك، سيكـون حظي اوفـر في تغيير رأيـه بـ ش اذا كشفت له عن واقعـة اعتناق ش للشيوعية. فاذا لجأت هنا الى الواقعة الاخيرة، فإن لجوئي اليها سيكون ذا اهميـة اخلاقيـة في الجدل الـدائر بيني وبـين صديقي فقط لأن اللجـوء اليها من

المحتمل ان يستثير حفيظة صديقي على ش، بسبب كرهه الشديد للشيوعية.

اذا صح ان الهدف الاساسي للحجج الاخلاقية هو تغيير المواقف الذاتية، اذن فإن النظرية الانفعالية مصيبة في اصرارها على ان القناعات الاخلاقية ما هي في طبيعتها الا مواقف ذاتية. ولكن يجب ان نميز هنا بين ما يعتقد الشخص انه ملزم بفعله وبين ما يرغب او يريد فعله او يفعله او يقرر فعله[19]. فعندما يقوم شخص بفعل ما كان من واجبه الا يقوم به، فإننا غالبا ما نقول انه خضع للاغراء. في مقابل التمييز السابق، علينا ان نميز ايضا بين نوعين من الحجج، النوع الذي نستهدف من ورائه اقناع شخص بأن من واجبه الا يقوم بفعل ما والنوع الذي يستهدف اقناعه بالتراجع عن عزمه على القيام به. في الحالة الثانية، قد يكون الشخص مقتنعا ان من واجبه الا يقوم بالفعل المعني، ولكنه، مع ذلك، يعقد النية على القيام به. الخلاف حول مسألة اخلاقية هو خلاف يستلزم حله اللجوء الى حجج من النوع الاول، وقد اوضحنا هذا سابقا في تناولنا لعدة حالات من الخلافات الاخلاقية. انه خلاف حول ما يستوجبه المنظور الاخلاقي، حول ما نحن ملزمون بفعله من الوجهة الخلقية. وان نقدم حججا هنا هو ان نلجأ الى ما نعتقد انه يكفي لاقناع الفريق الثاني بأن ما يجب القيام به، من منظور اخلاقي، هو عكس ما يعتقد به الفريق الثاني. وهكذا يتضح ان نجاح ما نقدمه من حجج في هذه الحالة يعني نجاح هذه الحجج باقناع الفريق الثاني بأن الاعتبارات الاخلاقية تلزم بالقيام بعكس ما يعتقده.

ان ما سبق يبين ان الوقائع التي نلجأ اليها في سياق الجدل الاخلاقي ليست، كما يعتقد دعاة النظرية الانفعالية، ذات اهمية سيكولوجية فحسب. فمن جهة، ان كون لجوئنا الى واقعة معينة ذا أثر سيكولوجي على خصمنا لا يعني، بالضرورة، انه ذو اهمية اخلاقية ethically relevant . ففي مثالنا السابق، وجدنا ان لجوء احد الفرقاء الى واقعة انتماء شخص الى الحزب الشيوعي، على الرغم من انه من المحتمل ان يغير رأي الفريق الثاني في هذا الشخص، اي على الرغم من انه قد يكون فعالا من الوجهة السيكولوجية، الا انه عديم الاهمية لغرض التقييم الاخلاقي. ومن جهة ثانية، فاذا كان الخلاف الاخلاقي خلافا حول ما يجب

١٩) انظر حول هذا التمييز واهميته لدحض الحجة التي نعالجها: نفس المرجع السابق، ص ٢١٥ - ٢١٩.

فعله، اذن فإن ما هو مطلوب من كل فريق هو ان يبين ما الذي تمليه الاعتبارات الاخلاقية بالنسبة لما يشكل مدار الخلاف. واذا لجأ فريق الى وقائع معينة او الى تأويل معين لهذه الوقائع، فإن غرضه هو ان يبين، في ضوء هذه الوقائع، ان رأيه فيما تستوجبه الاعتبارات الاخلاقية في الوضع المعني هو الرأي الصواب. فالكاثوليكي الذي يصر على ان الجنين هو شخص، بمعنى من المعاني، غرضه هو ان يبين ان الاعتبارات الاخلاقية تفرض علينا ان نستنكف عن الاجهاض، لأنها تفرض علينا الا نقتل اي شخص بريء، والاجهاض يعني قتل شخص بريء. اذن فإن لجوءه الى وقائع معينة او ما يعتقد انه وقائع او التأويل الصحيح لبعض الوقائع يستهدف البرهنة على ان الاجهاض غير جائز اخلاقيا. قد يكون لحجته اثر سيكولوجي على خصمه، ولكنه شأن جانبي لهذه الحجة. انه سيكون الرابح في هذا الجدل الاخلاقي اذا نجح باقناع الفريق الثاني ان الاجهاض غير مسوغ من الوجهة الخلقية، وليس فقط اذا نجح باقناع الفريق الثاني بعدم الاقدام على الاجهاض. فقد ينجح في جعل الفريق الثاني يستنكف عن الاجهاض او عن تأييد الاجهاض عن طريق تخويفه بنار جهنم او ما اشبه ذلك، ولكن هذا لا يعني انه الرابح في هذا الجدل الاخلاقي.

الواقعة الرابعة والاخيرة التي يفترض مؤيدو النظرية الانفعالية وجودها ولا يجدون لها تفسيرا افضل من نظريتهم هي ان الهدف من التفكير الاخلاقي moral deliberation هو حل التعارض في الميول التي تتنازعنا. فعندما نواجه اشكالا اخلاقيا، فإن ما نواجه به في حقيقة الامر ما هو الا وضع تتنازعنا فيه عدة ميول متعارضة. وأن نحل هذا الاشكال، اذن، هو، في رأي دعاة الموقف الذي نعالجه، ان نستقر على ميل منها. قد يواجه طبيب، مثلا، اشكالا اخلاقيا في حالة عدم تأكده مما عليه ان يفعله بمريضه الميؤوس من شفائه من مرضه العضال والذي لم تعد تنفع معه المهدئات والمسكنات للتخفيف من اوجاعه التي لا تطاق. هل قتل الرحمة هو الجواب؟ هنا تتنازع هذا الطبيب عدة نوازع تشده في اتجاهات متعارضة. ان ينخرط هذا الطبيب في تفكير اخلاقي في هذه الحالة لحل الاشكال المعني هو ان يستهدف، في نظر دعاة الموقف الانفعالي، ليس حل مشكلة نظرية او شبه نظرية. فإنه ليس واضحا له كيف يشعر تجاه المسائل المطروحة وهذا ما يشكل المصدر الرئيس للاشكال الذي يواجهه. ولذلك ففي فحصه للامور والوقائع التي لها علاقة بها وتأمله مليا في البدائل المطروحة والنتائج المترتبة عليها،

فإنما يستهدف الوصول الى وضع يستطيع فيه ان يستقر على موقف، فلا تعود تتنازعه مواقف متعارضة. انه يحاول ان يكتشف ما الذي يوافق عليه فعلا او ما هو الفعل الذي يميل الى فعله اكثر.

ان ردنا على الحجة الاخيرة هو ان الطبيب في مثالنا السابق قد يكون هدفه، ليس معرفة ما يوافق عليه فعلا، ليس الاستقرار على موقف او ميل معين، بل معرفة ما الذي يجب ان يوافق عليه. بمعنى آخر، اذا كان السؤال المطروح هو: ما الذي يجب فعله في حالة المريض الميؤوس منه؟ فإن ما نستهدفه، ليس معرفة ما الذي نريده او نوافق عليه فعلا، بل ما هو واجبنا الاخلاقي، وبالتالي ما الذي تستوجبه الاعتبارات الاخلاقية في هذه الحالة. انه لأمر واضح هنا ان السؤال: ما الذي يجب ان نفعله في حالة المريض الميؤوس منه؟ يمكن تحويله، للطبيب في مثالنا السابق، الى السؤال: بغض النظر عن كيفية شعوري بخصوص قتل الرحمة، هل قتل الرحمة هو ما تفرضه الاعتبارات الاخلاقية في هذه الحالة؟ ان تحويله الى السؤال الاخير امر تفرضه في الواقع نظرتنا الى السؤال الاصلي على انه سؤال اخلاقي في الصميم، اي سؤال الغرض منه معرفة ما هو واجبنا الاخلاقي في الوضع المعطى. ومن الواضح هنا أننا اذا حولنا السؤال الاصلي على النحو الذي اقترحناه، فإنه لا يفقد اي شيء من معناه، بل ان الصيغة الثانية التي وضعناه فيها تبرز معناه الاساسي، بما هو سؤال اخلاقي، افضل من الصيغة الاصلية. واذا صح تحليلنا، اذن فان حالة مثل حالة الطبيب في مثالنا لا يمكن النظر اليها على انها فقط حالة من لا يعرف موقفه الحقيقي من المسألة او المسائل المطروحة، اي حالة من لا يعرف ما هو شعوره الحقيقي او ما الذي يوافق عليه فعلا، بل هي حالة من لا يعرف تماما ما الذي تستوجبه الاعتبارات الاخلاقية بخصوص المسائل المطروحة.

لا شك ان نظرنا الى أمثلة مثل المثال السابق على النحو المقترح يتعارض مع النظرية الانفعالية على نحو أساسي. فاذا كان السؤال الاخلاقي، ما الذي يجب ان نفعله في وضع معطى؟ يعني: كائنا ما كان شعورنا الفعلي او موقفنا الذاتي، ما الذي تفرض الاعتبارات الاخلاقية ان نفعله؟ يتضح عندها ان الجواب الذي نعطيه لا يمكن ان يفترض مقدما ان ما يجب ان نفعله هو ما نوافق على فعله او نميل الى فعله. بامكاننا ان نوضح هذه المسألة افضل، اذا اعطينا معنى اكثر تحديدا لسؤالنا الاصلي. فلنفترض، اولا، ان السؤال الاخلاقي المطروح هو: ما

الذي يجب ان نفعله في وضع معطى، هل هو أ أم شيء آخر غير أ؟ هذا السؤال يمكننا ان نحوله الآن الى السؤال: بغض النظر عن شعورنا الفعلي او موقفنا الذاتي بخصوص أ، هل أ هو ما تفرضه الاعتبارات الاخلاقية؟ ومن الواضح هنا ان السؤال الاخير يفترض مقدما انه ليس من الضروري عدم وجود تباين بين الجواب الاخلاقي الذي نصل اليه وموقفنا من أ. بمعنى آخر، ليس من الضروري ان يكون لدينا ميل لفعل أ فيما لو كان الجواب أن أ هو ما تستوجب فعله الاعتبارات الاخلاقية او ان يكون لدينا ميل لعدم فعل أ فيما لو كان الجواب ان عدم فعل أ هو ما تستوجبه هذه الاعتبارات.

ان المسألة الاخيرة التي تناولناها تزودنا بنقد مباشر للنظرية الانفعالية. انها تبين ان هذه النظرية مخطئة في توحيدها القناعات الاخلاقية بالمواقف الذاتية. فلو كانت القناعات الاخلاقية شيئا واحدا هي والمواقف الذاتية، لما كان بإمكاننا ان نفهم السؤال في مثالنا السابق على أنه يعني: كائنا ما كان شعور الطبيب بالنسبة لمسألة قتل الرحمة، فما الذي يتوجب على هذا الطبيب فعله؟ ان النظرية الانفعالية تحتم علينا ان نقول ان هناك تكافؤا منطقيا بين افتراضنا ان لدى الطبيب قناعة اخلاقية بأن عليه ان يحجم عن ممارسة قتل الرحمة وافتراضنا انه يشعر بالاستياء ازاء أفعال من نوع قتل الرحمة او لا يميل الى القيام بأفعال من هذا النوع. ولكن لنفترض ان الطبيب تربى تربية كاثوليكية صارمة وترسخت فيه منذ الصغر كراهية كبيرة لفكرة قتل الرحمة. هذا الطبيب قد يقول لنفسه شيئا من هذا القبيل: انني لا اميل مطلقا للموافقة على ممارسة قتل الرحمة، ولكن موقفي هذا ما هو الا حصيلة تربيتي الكاثوليكية، وقد لا يكون واجبي الاخلاقي في الحالة التي اواجهها ان استنكف عن القيام بقتل الرحمة. بمعنى آخر، ان الطبيب قد يدرك هنا ان ميله القوي لان يشعر بالاستياء تجاه قتل الرحمة الذي يعود الى تربيته الكاثوليكية قد لا يكون سببا وجيها للاعتقاد الاخلاقي ان من واجبه الاستنكاف عن ممارسة قتل الرحمة. وما يعنيه هذا هو ان الطبيب، وان كان لا يشك، في هذه الحالة، في انه يميل الى الشعور بالاستياء ازاء فعل من نوع قتل الرحمة، لا يتورع عن ان يشك فيما اذا كان من واجبه ان يستنكف، في الحالة التي تعنينا، عن ممارسة قتل الرحمة. ولكن هذا بدوره يعني انه يمكن منطقيا ان يشعر الطبيب بالاستياء ازاء فعل من نوع قتل الرحمة او من نوع آخر دون ان تكون لديه قناعة اخلاقية ان من واجبه العزوف عن القيام بهذا الفعل. واذا صح تحليلنا، فإن ما يترتب عليه

هو انه لا تكافؤ منطقيا بين قولنا ان لدى الطبيب (او اي شخص آخر) ميلا للشعور بالاستياء تجاه فعل من نوع كذا وكذا وقولنا ان لديه قناعة اخلاقية ان من واجبه العزوف عن القيام بفعل من هذا النوع. فلو كان هذان القولان متكافئين منطقيا، لما كان ممكنا للواحد ان يصدق دون ان يصدق الآخر. ولكن لو عدنا الى مثالنا، لوجدنا ان بامكان الطبيب ان يثبت بدون تردد واقعة كونه يميل الى ان يشعر بالاستياء تجاه قتل الرحمة في الوقت الذي لا يكون متأكدا فيه مما اذا كان موقفه هذا هو الموقف الذي يجب ان يتبناه. وهذا يعني انه يمكن ان يكون للطبيب هذا الموقف دون ان تكون لديه القناعة الاخلاقية في ان هذا الموقف هو الموقف الذي يجب ان يتبناه. اذن يمكن ان تصدق القضية "ان الطبيب يميل الى الشعور بالاستياء تجاه قتل الرحمة" دون ان تصدق القضية «ان لدى الطبيب قناعة اخلاقية ان من واجبه الاستنكاف عن ممارسة قتل الرحمة".

ان الحجة الاخيرة تدحض بشكل واضح ادعاء دعاة النظرية الانفعالية بأن القناعات الاخلاقية ما هي الا مواقف ذاتية. توجد حجج اخرى يمكن اللجوء اليها هنا لدحض الادعاء الاخير. من أهم هذه الحجج ان الاحكام الاخلاقية يمكن تطبيق مفهوم الصدق عليها[20]. بالاضافة الى هذا، يبدو انه بامكاننا ان نميز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقويم الاخلاقي واعتبارات غير مناسبة لهذا الغرض وان نربط منطقيا بين الاحكام الاخلاقية وان نستنبط حكما اخلاقيا من حكم آخر من نوعه او نناقض حكما اخلاقيا بحكم آخر من نوعه.[21]

فلو كان المدلول الاساسي للاحكام الاخلاقية مدلولا انفعاليا، ليس الا، فلما كان بالامكان تطبيق مفهوم الصدق عليها. كذلك من الواضح، كما بينا من خلال نقاشنا السابق، ان النظرية الانفعالية، لانها توحد بين الاعتقادات الاخلاقية والمواقف الذاتية، لا تسمح بالتمييز بين اعتبارات ذات اهمية لغرض التقييم الاخلاقي واعتبارات ليست ذات اهمية لهذا الغرض. فالمعيار الوحيد المهم لغرض الاقناع او التسويغ في مجال الاخلاق هو، في رأي دعاة النظرية الانفعالية، معيار الفعالية السيكولوجية. فما نلجأ اليه من حجج او أدلة او وقائع لغرض

---

٢٠) انظر حول هذه المسألة:
Kai Nielsen, "On Moral Truth" in F. J. Abate (ed.) **The Philosophic Impulse,** Wadsworth Publishing Co., Inc., 1972, pp. 14-28

٢١) Marcus Singer, "Moral Skepticism", in **Skepticism and Moral Principles,** op. cit., pp. 100-102

الاقناع او التسويغ مهم فقط الى الحد الذي يمكنه عنده ان يكون فعالا في التأثير على الاخرين من الوجهة السيكولوجية. كذلك واضح انه اذا كان المدلول الاساسي للاحكام الاخلاقية مدلولا انفعاليا ليس الا، فإنه سيستحيل، في هذه الحالة، ان نوجد علاقات منطقية بين الاحكام الاخلاقية، كأن نستنبط حكما من حكم او نناقض حكما بحكم. فإذا قلت، مثلا، ان مناحيم بيغن رجل حقير، فما أقوله ذو مدلول انفعالي واضح والشيء الوحيد الذي يمكن استنباطه من هذا الكلام، على افتراض انه يعبر عن موقفي الحقيقي من بيغن، هو ان لديّ موقفا سلبيا تجاه هذا الرجل او انني امقته وما أشبه ذلك. ولو عارضني شخص قائلا ان بيغن ليس حقيرا، فلما كان بالامكان النظر الى قوله على انه نقيض لقولي. ان موقفه من بيغن يتعارض مع موقفي، ولكنه، فيما يقول، لا يقول شيئا عن بيغن، مثلما لا اقول انا شيئا عن بيغن فيما اقول. اذن فإن قوله لا يمكن ان يثبت شيئا عن بيغن نقيض الذي يثبته قولي، ما دمنا كلانا لا نقول شيئا عن بيغن، بل نعبر فقط عما نشعر به تجاه هذا الرجل. ان ما ينطبق على مثالنا الاخير ينطبق ايضا على الاحكام الاخلاقية، في اعتقاد مؤيدي النظرية الانفعالية، ما دام المدلول الاساسي لها مدلولا انفعاليا.

ان طبيعة الاحكام الاخلاقية، كما سيظهر معنا بالتفصيل في فصول لاحقة، لا تتفق مطلقا مع النتائج الاخيرة التي تترتب، كما بينا في الفقرة السابقة، على النظرية الانفعالية. ان مفهوم الصدق، في نظري، ينطبق على هذه الاحكام. خذ، مثلا، قولنا ان لا شخص ملزم تجاه الاخرين بأكثر مما هم ملزمون تجاهه. او قولنا انه لا يجوز حرمان اكثر الناس مما هو ضروري لتنعم اقليتهم بما هو كمالي، او قولنا انه لا يجوز لشخص ان يعامل غيره على نحو لا يرضاه لنفسه. او قولنا انه يتوجب على عادل ان يعيد الى يوسف المال الذي استدانه من الاخير. أو قولنا انه لا يجوز ان نعاقب شخصا على جرم لم يرتكبه او ان نعاقبه على قيامه بفعل كان مجبرا على القيام به. او قولنا ان الحاق اذى غير ضروري بأي شخص عمل قبيح. او قولنا ان الوفاء بالوعد امر مستحسن. ان اي قول من هذه الاقوال، في نظري، يعبر عن حقيقة اخلاقية او يمكن اعتباره صادقا، بغض النظر عن المواقف الذاتية لصاحب القول.

ان طبيعة اللغة الاخلاقية ذاتها، بعكس ما يقوله دعاة النظرية الانفعالية، تستوجب النظر الى اقوال من النوع الاخير على انها صادقة، بل انها، في بعض الحالات، تستوجب النظر الى صدق القول الاخلاقي على انه من النوع المفهومي.

فإن قولي، مثلا، ان الوفاء بالوعد او الدين امر واجب او مستحسن لا يجوز تأويله، حسب فهمنا لطبيعة اللغة الاخلاقية وكيفية استعمالها، على انه مجرد تعبير عن موقف ذاتي - عن كيفية شعوري - ازاء افعال من نوع معين. فإن ما يفرضه علينا "منطق" استعمال اللغة الاخلاقية هو ان ننظر الى الوفاء بالوعد او الدين على انه واجب او مستحسن، لانه وفاء بالوعد او الدين. ان هناك حتما علاقة مفهومية لا بد ان يدركها كل من يمتلك فهما كافيا لمنطق استعمال اللغة الاخلاقية بين كون شخص وعد بالقيام بفعل من الافعال وكونه ملزما اخلاقيا بالقيام به، على افتراض عدم وجود حائل يمنعه من القيام به[٢٢]. كذلك لا شك عندي في ان هناك علاقة مفهومية بين كون شخص كان مجبرا على القيام بفعل معين او كون قيامه به لا يشكل جريمة من اي نوع وكوننا ملزمين اخلاقيا بعدم معاقبته على القيام بهذا الفعل. فإن طبيعة الفعل، دون اي شيء آخر، هي التي تقرر، في الحالات التي تعنينا، ما هو واجب او مستحسن او مسوغ من الوجهة الاخلاقية. فاذا قلنا ان عدم وفاء شخص بوعده، على الرغم من عدم وجود سبب قاهر لتصرفه، هو امر غير مسوغ من الوجهة الخلقية، فإن ما نقوله صادق، لأن الوعد ملزم بطبيعته. ولذلك فإن عدم الوفاء بالوعد هو خرق لالزام، وبالتالي غير مسوغ اخلاقيا، في غياب اية ظروف قاهرة. كذلك فاذا قلنا ان معاقبة شخص على ما فعل، على الرغم من عدم قدرته على اختيار بديل آخر، هو أمر مسوغ اخلاقيا، فإن ما نقوله صادق، لأن الفعل المسؤول بطبيعته هو فعل حر، وبالتالي فإنه لا مسوغ من الوجهة الاخلاقية لتحميل شخص مسؤولية ما أجبر على فعله ومعاقبته عليه.

ولأننا نجد انه من الطبيعي النظر الى أقوال كهذه على انها صادقة، فإنه من الطبيعي ايضا ان نميز بين اعتبارات ذات اهمية على المستوى الاخلاقي واعتبارات ليست ذات اهمية على هذا المستوى. ان هذا التمييز هو، في الواقع، تمييز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقويم او التسويغ الاخلاقي واعتبارات ليست مناسبة لهذا الغرض. فإن معرفتنا، مثلا، ان عادلا استدان مالا من يوسف ذات اهمية على المستوى الاخلاقي، لأن معرفة كهذه يمكن اللجوء اليها لتسويغ حكمنا الاخلاقي ان عادلا ملزم بأن يعيد الى يوسف ماله او تقبيحنا الاخلاقي لاستنكاف

٢٢) انظر حول هذه المسألة:
John R. Searle, **Speech Acts**, Cambridge, 1969, Chap. 3.

عادل عن اعادة هذا المال الى يوسف، على افتراض انه استنكف عن هذا. كذلك فإن معرفتنا صدق القضية ان عادلا وعد بأن يفعل كذا وكذا ذات اهمية على المستوى الاخلاقي لأنها تسوغ الحكم "عادل ملزم بأن يفعل كذا وكذا" او تسوغ تقبيحنا لاستنكاف عادل عن فعل كذا وكذا، فيما لو استنكف عن فعله بدون سبب قاهر. ومعرفتنا لصدق القضية ان عادلا لم يكن قادرا على عدم فعل كذا وكذا هي حتما ذات اهمية اخلاقية لغرض تسويغ الحكم "لا يجوز معاقبة عادل على فعله كذا وكذا" او لدحض الحكم المناقض له.

ولكن من الواضح هنا انه لا اهمية اخلاقية مطلقا لحبي او عدم حبي ليوسف او لرغبتي او عدم رغبتي في تسديد ديوني او لخشيتي او عدم خشيتي من العقاب الذي ينتظرني، فيما لو لم اسدد ديوني، لا اهمية لأي شيء من هذا مطلقا بخصوص ما اذا كان يتوجب عليّ ان اعيد الى يوسف ماله أم لا. كذلك لا اهمية اخلاقية على الاطلاق لما اذا كان عادل يميل الى الوفاء بوعوده أم لا أو لأي موقف ذاتي آخر من مواقفه بالنسبة لما اذا كان ملزما ام غير ملزم بالوفاء بوعده. فإن الوعد، كما رأينا، ملزم بطبيعته، ولا يمكن لموقف الواعد الذاتي، كائنا ما كان هذا الموقف، ان يجعله في حل من هذا الالزام. ومن الواضح ايضا ان لا اهمية اخلاقية مطلقا لما نكنه لشخص ما او لكيف نشعر بخصوص مسألة انزال عقاب معين به لما اذا كان يجب ان يعاقب ام لا. فاذا كان قد ارتكب جرما يعاقب عليه وكان مخيرا في فعلته، فإن عقابه مسوغ من الوجهة الاخلاقية، والا فلا مسوغ اخلاقيا له، بغض النظر عما اذا كنا نميل الى معاقبته ام لا.

في كل حالة من الحالات السابقة، توجد واقعة ما (كواقعة الاستدانة من شخص او واقعة القيام بوعد او ارتكاب جرم معين) تشكل الاساس المنطقي للحكم الاخلاقي، وهي واقعة مستقلة كليا عن المواقف الذاتية لصاحب الحكم الاخلاقي، عن ميوله ومشاعره. ان عادلا ملزم بأن يعيد الى يوسف ماله، لأنه استدان هذا المال من يوسف. كذلك فإن عادل ملزم بأن يفعل كذا وكذا، لأنه وعد بأن يفعل كذا وكذا. ونحن ملزمون بالا نعاقب عادلا على فعله كذا وكذا، لأن فعله كذا وكذا لا يشكل جرما من اي نوع، او لأن عادلا كان مجبرا على فعل كذا وكذا. ان اي حالة من الحالات التي نتناولها هنا تكفي لدحض مزاعم دعاة النظرية الانفعالية. فإن اهمية الاعتبارات التي نلجأ اليها في أي حالة من هذه الحالات تكمن في انها تشكل اساسا للحكم الاخلاقي مستقلا عن نوازعنا

ومشاعرنا ومواقفنا الذاتية. اذن فإن اهميتهـا ليست دالة لفعـاليتها السيكـولوجيـة. فاذا قلت ان على عادل ان يفعل كذا وكذا لأنه وعد، فإن الاعتبار الذي الجأ اليه يكتسب اهميته من وجود علاقة بين الوعد والالزام مستقلة عن مشـاعرنـا ومواقفنـا الذاتية. اذن فليست ثمة اهمية في حالة كهـذه للأثـر السيكولـوجي الذي يمكن ان يتركه على السامع كشفنا عن واقعة قيام عادل بالـوعد المعني. وهـذا يعني، بعكس ما افترضـه دعاة النـظرية الانفعـالية، ان الاعتبـارات التي لها اهميـة على المستـوى الاخلاقي ليست بالضرورة ذات اهميـة سيكولـوجية. وبـالتالي، فـإنه لا يمكننـا ان نسلم مع دعاة هذه النظريـة بأن اي اعتبـار على الاطـلاق يمكن ان يكون منـاسبا لغـرض التقييم او التسويـغ او الاقناع الاخـلاقي، مـا دام بـالامكـان، من حيث المبدأ، توظيفه لغرض التأثير سيكولوجيا على السامع.

اذا صـح تحليلنا حتى الآن، فـإنه يبـين ايضا خـطأ ادعاء مؤيـدي النـظريـة الانفعالية بأنه لا يمكن لحكم اخلاقي ان يستنبط من حكم او احكام من نـوعه او ان يناقض حكما من نوعه. فاذا صدق الحكم الاخلاقي "س ملزم بأن يفعل أ"، فـإنه من الضروري منـطقيـا ان يصـدق الحكم "ليس من حق س ألا يفعـل أ". وهذا بدوره يعني ان القضية "من حق س الا يفعل أ" تناقض منطقيا القضية "ان س ملزم بـأن يفعل أ". كـذلك اذا صـدق قولنـا: "ان س لا يتحمـل المسؤوليـة الاخـلاقية لمـا حصل"، فمن الضروري منـطقيا ان يصـدق القـول "انـه لا يجـوز معاقبة س على ما حصل". وبالتـالي، فإن القضيـة "يجوز لنـا معاقبـة س على مـا حصل" تناقض منطقيا القضية "ان س لا يتحمل المسؤولية الاخلاقية لما حصل". ان أمثلة كهذه تبين بوضوح ان ما نثبته في حكم اخلاقي ما قد يتضمن منطقيـا او قد يناقض ما نثبته في حكم اخلاقي آخر. ولكن لو كان المدلول الاساسي للحكم الاخلاقي مدلولا انفعاليا فحسب، لاستحال ايجاد علاقات منطقية كالتي اظهرناهـا في امثلتنا بين الاحكام الاخلاقية.

الفصل الرابع

الذاتانية الانطولوجية

الفصل الرابع

الذاتانية الانطولوجية

رأينا في ختام الفصل السابق ان هناك اعتبارات كثيرة ترتبط بلغة الاخلاق تبين خطأ النظرية الانفعالية، بما هي نظرية ميتا ـ اخلاقية. فإن منطق الخطاب الاخلاقي، كما اتضح من شرحنا السابق، لا يتعارض فحسب مع توحيد دعاة المذهب الانفعالي القناعات الاخلاقية بالمواقف الذاتية، بل وايضا مع انكارهم امكان تطبيق مفهوم الصدق على الاحكام الاخلاقية وامكان التمييز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقييم الاخلاقي واعتبارات ليست مناسبة لهذا الغرض.

قد يتفق بعض الفلاسفة مع الكثير مما نقوله عن منطق الخطاب الاخلاقي، وقد يذهب الى حد التسليم معنا بأن الذاتانية، سواء أكانت من النوع الوصفي ام من النوع التعبيري ام من اي نوع آخر، لا يمكن قبولها، من حيث هي نظرية ميتا ـ اخلاقية. ولكن هذا وحده، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، لا ينفي الذاتانية بوصفها أطروحة انطولوجية. ان الفيلسوف جون ماكي، مثلا، هو واحد من الفلاسفة الذين لا يجدون اي اعتراض على كيفية فهمنا لطبيعة الخطاب الاخلاقي وللنتائج التي توصلنا اليها سابقا بخصوص فشل الذاتانية في شكليها الوصفي والتعبيري. ولكنه، مع ذلك، لا يتخلى عن الذاتانية بوصفها أطروحة انطولوجية[1]. ان الذاتانية، بناء على هذا الموقف، بغض النظر عن الصورة التي تتخذها، لا بد من

---

١) نجد التعبير الاول عن وجهة نظره هذه في مقالة نشرها عام ١٩٤٦، ولكنه عاد فطورها في كتاب له نشر بعد ثلاثين سنة تقريبا. أنظر على التوالي:

J. Mackie, "The Refutation of Morals", op. cit.,

J. Mackie, **Ethics, Inventing Right and Wrong,** Penguin, 1977, part I.

ان تواجه مشكلات واعتراضات من النوع الذي اثرناه، ما دامت تنطوي على نظرية حول معنى المحمولات او الاحكام الاخلاقية. فإن نظرية كالاخيرة لا بد من ان تقوم على افتراضات ميتا - اخلاقية من النوع الذي يقول ان المحمولات او الاحكام الاخلاقية لا تشير الى اي صفات او وقائع مستقلة عن المواقف الذاتية لصاحب هذه الاحكام، اي انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. ولكن اي تفحص دقيق للخطاب الاخلاقي، في نظر ماكي، لا بد من ان يظهر ان منطق استعمال المفهومات الاخلاقية هو منطق الواقعية الاخلاقية. وما يعنيه هذا هو ان الغرض الاساسي الذي تستعمل له المحمولات الاخلاقية ليس الاشارة الى وقائع ذاتية، بل الاشارة الى وقائع موضوعية. وهذا، لا شك، يتعارض مع الافتراض الميتا - اخلاقي الاساسي المشترك بين كل انواع الذاتانية - الميتا - اخلاقية.

ان اعتراف ماكي بأن منطق الخطاب الاخلاقي هو منطق الواقعية الاخلاقية بالمعنى الذي اشرنا اليه هو تسليم بأطروحة ميتا - اخلاقية، وليس باطروحة انطولوجية. انه، على وجه التحديد، اعتراف بأن الغرض من استعمال المحمولات الاخلاقية هو الاشارة الى العالم الموضوعي، وليس الى وقائع ذاتية، ولكنه ليس، بالضرورة، اعترافا بأن هذه المحمولات تنجح في الاشارة الى العالم الموضوعي. بمعنى آخر، ما يعترف به ماكي هو ان تحليلنا لما يعنيه المستعمل العادي للغة الاخلاقية يقودنا، بعكس ما اعتقد به دعاة الذاتانية الساذجة او دعاة النظرية الانفعالية، الى ان الحكم الاخلاقي يقصد منه قول شيء عما يفترض فيه ان يشكل موضوع هذا الحكم، شيء ينطبق على هذا الموضوع كما هو في ذاته، وليس قول شيء يصف وقائع ذاتية ما او يعبر عن هذه الوقائع، لا فرق ان كانت هذه الوقائع مرتبطة بالمتكلم أم بأشخاص آخرين[٢]. ولكن اذا كان هذا ما يقودنا اليه تحليلنا المفهومي او اللغوي للخطاب الاخلاقي على مستوى اللغة العادية، اذن فإن ما نتوقع ان يصدق على المستوى الميتا - اخلاقي، ليس أن الحكم الاخلاقي ليس له سوى مدلول انفعالي او ذاتي، بل انه، على عكس ذلك تماما، ذو مدلول واقعي او موضوعي. ولو توقفنا، في نظر ماكي، عند حدود ما يقودنا اليه التحليل المفهومي واللغوي ووحدنا الميتا - اخلاق بالتحليل المفهومي واللغوي، لكان علينا ان نستنتج، بعكس ما استنتجه الذاتانيون، على مختلف انواعهم، ان القيم

---

٢) انظر: Mackie, Ethics, op. cit, P. 33

الاخلاقية موضوعية. ان النظر اليها على انها موضوعية، في هذه الحالة، لن يقوم على اعتبارات انطولوجية، بل على اعتبارات لغوية ومفهومية. ان حسبانها موضوعية، في هذه الحالة، لن يعني اكثر من القول ان الطابع الموضوعي لها هو شيء يمليه ما تعنيه اقوالنا الاخلاقية العادية[3].

ولكن لا يجوز الوقوف، في نظر ماكي، عند حدود النتائج التي يفرزها التحليل المفهومي او اللغوي للخطاب الاخلاقي على مستوى اللغة العادية. فإن طبيعة الخيرية او الالزام الاخلاقي لا يمكن فض مكنونها عن طريق التحليل وحده، اي عن طريق معرفتنا لما تعنيه المحمولات الاخلاقية او لكيفية استعمالنا لها على مستوى اللغة العادية للاخلاق. فلا يجوز الخلط هنا بين الاعتبارات الميتا ـ لغوية التي يكون الغرض من اللجوء اليها الكشف عن منطق الاحكام الاخلاقية ومعالجة شتى الاسئلة المتعلقة بمعنى واستعمال المحمولات الاخلاقية وبين الاعتبارات الانطولوجية التي يكون الغرض من اللجوء اليها معرفة ما نوع الاشياء التي توجد او يمكن ان توجد في العالم الموضوعي. فإن هناك، في نظر ماكي، اسئلة انطولوجية يمكن طرحها حول طبيعة الخيرية او الالزام او القيم، بعامة، متميزة عن الاسئلة الميتا ـ لغوية او المفهومية التي يمكن طرحها حول هذه الامور[4]. والاسئلة الانطولوجية تثير قضايا واقعية، وليس قضايا مفهومية او ميتا ـ لغوية. فبينما التحليل المفهومي او الميتا ـ لغوي للغة الاخلاقية العادية يستهدف، فيما يستهدف، الكشف عما نقصد الاشارة اليه عندما نتكلم على خيرية شيء ما او لزومية فعل من الافعال او عما يفترض ان يدل عليه كلامنا، وفق منطق استعمالنا له، فإن التحليل الانطولوجي يستهدف الكشف عن الطبيعة الحقيقية لهذا الذي نقصد ان نشير اليه او ندل عليه.

لا بد من الملاحظة هنا ان التحليل الانطولوجي، وان لم يكن يستهدف اللغة الاخلاقية موضوعا له، الا انه تحليل على المستوى الميتا ـ اخلاقي. هنا يرفض ماكي التوحيد بين الميتا ـ اخلاق والتحليل اللغوي والمفهومي للاخلاق كما تفعل الاكثرية الساحقة للفلاسفة التحليليين في العالم الانكلو ـ سكسوني. الميتا ـ اخلاق، حسب فهمه لهذا النشاط الفلسفي، تشتمل على التحليل المفهومي

---

٣) نفس المصدر، ص ٣٥. ان هذه النقطة يمكن ان تثار ضد تحليل مثل تحليلنا السابق، فيما لو بنينا عليه النتيجة الانطولوجية ان القيم موضوعية.

٤) نفس المصدر، ص ١٩.

واللغوي للغة الاخلاق لغرض الوصول الى منطق الخطاب الاخلاقي، وتشتمل ايضا على تحليل طبيعة الاشياء او الوقائع او الصفات او العلاقات التي قد تشير اليها او تدل عليها لغة الاخلاق(٥). ففي الحالة الاولى، يتخذ التحليل طابعا ميتا ـ لغويا، لان لغة الاخلاق هي الموضوع الاساسي للتحليل، بينما يتخذ التحليل في الحالة الثانية طابعا انطولوجيا، لان موضوع التحليل في هذه الحالة ذو طبيعة فوق ـ لغوية، ولذلك فالاعتبارات التي يفترض اللجوء اليها الآن هي اعتبارات واقعية، فوق ـ لغوية. ان الاسئلة التي نطرحها في الحالة الاولى هي اسئلة عن طبيعة لغة الاخلاق، بينما الاسئلة التي نطرحها في الحالة الثانية هي عن طبيعة الواقع الموضوعي. ولكن بما ان ما نريد ان نعرفه في الحالة الثانية هو ذلك الجزء من الواقع الموضوعي الذي نفترض انه يشكل موضوع الخطاب الاخلاقي، اذن فإن اسئلتنا واجوبتنا على هذا المستوى من التحليل تنتمي ايضا الى الميتا ـ اخلاق.

بإمكاننا الآن، في ضوء ما تقدم، ان نضع موقف ماكي على النحو الآتي: ان التحليل المفهومي واللغوي للغة الاخلاق يكشف عن ترسخ الواقعية الاخلاقية في لغة الاخلاق، اي يكشف عن ان منطق استعمالنا للمحمولات الاخلاقية هو منطق الواقعية الاخلاقية، بينما التحليل الانطولوجي يظهر خطأ الواقعية الاخلاقية. ولكن ما يترتب على ما يكشفه لنا التحليل الميتا ـ اخلاقي، في جانبيه اللغوي ـ المفهوميْ والانطولوجي، ليس ان الاقوال الاخلاقية بدون معنى، بل أنها خاطئة. من هنا صارت تعرف نظرية ماكي بنظرية الخطأ ـ (Error Theory)(٦).

لنحاول الآن ان نفهم اكثر نظرية الخطأ هذه، موضحين الاسباب التي دعت ماكي الى تبنيها. ان هذه النظرية تنطوي على اطروحتين، واحدة ميتا ـ لغوية والاخرى انطولوجية. ان الاطروحة الاولى، كما هو واضح من كلامنا السابق، هي اطروحة عن لغة الاخلاق ومنطق الخطاب الاخلاقي. وهي تقول،

---

٥) ان ماكي يعتقد ان فلاسفة التحليل لم يخطئوا فقط في توحيدهم الميتا ـ اخلاق بالتحليل اللغوي والمفهومي للعبارات الاخلاقية، بل وقعوا ايضا في خطأ مماثل خارج الاخلاق، فاكتفوا، مثلا، بالتحليل اللغوي لفهم طبيعة الادراك او اللون. نفس المصدر السابق، ص ١٩.

٦) انظر:

Paul Edwards, **The Logic of Moral Discourse,** op. cit. chap. 3.

Mackic, **Ethics,** op. cit., pp. 35, 48 - 49

باختصار، ان لغة الاخلاق ذات مدلول واقعي او وجودي. والاطروحة الثانية هي اطروحة عن الواقع الموضوعي. وهي تقول، باختصار، لا وجود لقيم موضوعية[٧]. والسؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: لماذا لا بد لمن ينطلق من هاتين الاطروحتين من ان يصل الى النتيجة التي، كما بينا في الفقرة السابقة، يريد ماكي ايصالنا اليها، الا وهي ان الاقوال الاخلاقية كلها خاطئة؟ ان الجواب عن هذا السؤال بسيط للغاية. فالاطروحة الميتا ـ لغوية تتضمن اننا في استعمالنا للغة الاخلاقية نفترض مقدما ان ما يشير اليه محمول اخلاقي ما اما ينتمي الى ما يشكل موضوعا للحكم الاخلاقي الذي يرد فيه هذا المحمول او لا ينتمي. ولكن ما يشير اليه المحمول الاخلاقي هو القيمة الاخلاقية المفترضة لموضوع الحكم الاخلاقي، وبالتالي فإن ما نفترضه مقدما، في استعمالنا للغة الاخلاقية، هو ان موضوع الحكم الاخلاقي اما له القيمة الاخلاقية التي نعزوها اليه او لا. واذا صح هذا التحليل، اذن فإن ما نفترضه مقدما، في استعمالنا للغة الاخلاقية، هو موضوعية القيم الاخلاقية، اي، على الاقل، امكان امتلاك موضوع الحكم الاخلاقي للقيمة الاخلاقية التي نعزوها اليه.

واذا انطلقنا الآن من الاطروحة الثانية اي الاطروحة الانطولوجية، فإن علينا ان نقول انه لا وجود لقيم موضوعية. ولكن نفي وجود قيم موضوعية هو بمثابة نفي لامكان امتلاك موضوع اي حكم من احكامنا الاخلاقية للقيمة الاخلاقية التي نسندها اليه، وبالتالي نفي لامكان ان يصدق على الموضوع انه يمتلك القيمة الاخلاقية التي نسندها اليه. وهكذا يتضح لماذا التسليم بالاطروحتين السابقتين، الاطروحة الميتا ـ لغوية والاطروحة الانطولوجية، لا بد من ان يقود الى النتيجة ان كل الاحكام الاخلاقية كاذبة.

ولكن هل من مسوغ لدى ماكي لتبني الاطروحتين المذكورتين؟ لنبدأ بالاطروحة الميتا ـ لغوية. هنا ما يلجأ اليه ماكي لتسويغ هذه الاطروحة هو التحليل المفهومي واللغوي. انه يعتقد ان هذا النوع من التحليل للغة الاخلاق يكشف عن اننا، في استعمالنا للمحمولات الاخلاقية، انما نقصد الى الاشارة الى صفات تنتمي الى العالم الموضوعي. فعندما نقول، مثلا، ان فعلا ما خير او الزامي من الوجهة الاخلاقية، فإن ما نعنيه هو ان خيرية هذا الفعل او كونه

---

٧) ان ماكي في الواقع ـ يبدأ الفصل الاول من كتابه **Ethics** بهذه الاطروحة. انظر:
Mackie, Ethics, op. cit., p 15

الزاميا هي صفة موضوعية له، اي صفة تنتمي اليه، بغض النظر عن موقفنا الذاتي من هذا الفعل. ان ماكي لا ينفي ان التحليل المفهومي واللغوي يكشف ايضا عن الطابع العملي - وبالتالي المعياري - لاحكامنا الاخلاقية. ولكن هذا الجانب لا يلغي المعنى الموضوعي لهذه الاحكام، بل يتعايش معه بالضرورة[٨].

من الاعتبارات التي يلجأ اليها ماكي في هذا الصدد أن ما يتضح من طريقة استعمال الانسان العادي للغة الاخلاقية هو ان الاخلاق هي مسألة معرفة اكثر مما هي مسألة قرار، كما يهيىء لنا الوجودي او دعاة النظرية الانفعالية[٩]. فعندما يتساءل الطبيب عما عليه ان يفعله في حالة مريضه الميؤوس منه والذي لم يعد ينفع شيء في تسكين آلامه التي لا تطاق وما اذا كان قتل الرحمة هو الجواب، فإن غرضه هو الوصول الى حكم يتعلق بحالة هذا المريض بالذات، حكم لا تشكل فيه اي علاقة بينه وبين الفعل المقترح جزءا من المحمول. فالسؤال، بالنسبة له، ليس، مثلا، ما اذا كان يوافق على القيام بفعل معين، كقتل الرحمة، ام لا يوافق او ما اذا كان القيام بهذا الفعل هو ما يرضيه على المدى البعيد اكثر من القيام بأي فعل آخر أم لا او ما اذا كان الفعل من النوع الذي يمكنه ان يقف منه موقفا ايجابيا ام لا. كذلك فإن السؤال، بالنسبة له، ليس حتى ما اذا كان الفعل المعني هو من النوع الذي يمكنه بدون تردد ان يقترح على الآخرين القيام به في كل الحالات المماثلة ام لا. انه ليس حتى معنيا بما اذا كان الفعل المعني فعلا من المستحسن له الاقتراح على الآخرين القيام به في الحالات المماثلة[١٠]. ان غرضه هو ان يعرف ما اذا كان فعل، كقتل الرحمة، هو فعل خاطىء في ذاته ام صائب في ذاته، اي ما اذا كان خاطئا (ام صائبا)، بغض النظر عما يشعره هو نفسه او سواه تجاه هذا الفعل.

ان اعتبارات كهذه تظهر لماكي ميلا قويا متأصلا في لغتنا الاخلاقية العادية وفي الفكر الاخلاقي المشترك نحو تشييء القيم[١١]. ولكن اذا كان هذا الميل متأصلا في لغتنا الاخلاقية وفكرنا المشترك حول المسائل الاخلاقية فما هو التفسير

---

٨) نفس المصدر السابق، ص ٣٣.
٩) المرجع السابق، ص ٣٣.
١٠) المرجع السابق.
١١) من الواضح هنا ان الاعتبارات التي يلجأ اليها ماكي هي من النوع الذي لجأنا اليه في الفصل السابق لدحض النظرية الانفعالية.

المعقول لذلك؟ هل التفسير لذلك هو ان القيم موضوعية بالفعل وانه من الطبيعي، في هذه الحالة، ان تنعكس موضوعيتها في الطريقة التي نتكلم ونفكر فيها حول المسائل الاخلاقية؟ ام ان هناك تفسيرا آخر يستغني كلية عن حسبان القيم موضوعية؟

ان جواب ماكي الواضح هو ان القيم ليست موضوعية، وبالتالي فإنه يحاول تفسير الميل المتأصل في لغة الاخلاق نحو تشييء القيم على انه في حقيقة امره لا يتجاوز كونه تشييئا او اسقاطا للمواقف الاخلاقية(١٢). انه هنا ينطلق من افتراض هيوم ان لدى العقل ميلا لأن يضفي من نفسه على العالم الخارجي، لارتكاب اغلوطة مماثلة لما صار يعرف باغلوطة التشخيص Pathetic Fallacy(١٣). فإذا كان وجود شيء، مثلا، يثير فينا القرف او الاشمئزاز، فإن لدينا ميلا لأن ننظر الى هذا الشيء على أنه في ذاته مقرف. فإذا قام انسان بفعل لا ينال موافقتنا او رضانا او يتعارض مع ما نرغب فيه، فإن لدينا ميلا لأن ننظر الى هذا الفعل على أنه في ذاته غير مرضٍ أو غير مرغوب فيه او غير مستحسن.

يعتقد ماكي ان هذا الميل في السياق الاخلاقي، وان كان مماثلا لميلنا اسقاط مشاعرنا على الاشياء ويشكل، بالتالي، حالة من حالات اغلوطة التشخيص، الا انه من المضلل النظر اليه على انه في اساسه اسقاط للمشاعر الذاتية، كما في اغلوطة التشخيص. فالمواقف الاخلاقية هي مواقف ذات جذور اجتماعية. "ان انماطا للسلوك راسخة اجتماعيا ـ وضرورية اجتماعيا ـ"، يقول ماكي، "تمارس ضغطا على الافراد. وكل فرد يميل لتذويت هذه الضغوط ولضم صوته الى المنادين بضرورة تقيده وتقيد سواه بهذه الانماط من السلوك"(١٤). اذن فإن المواقف الاخلاقية التي يتم تشييئها او اسقاطها فتظهر في ثوب موضوعي ليست مجرد مشاعر ذاتية خالصة، بل هي ذات مصدر خارجي، اي اجتماعي. بالاضافة الى هذا فإن لدينا دوافع تؤيد عملية التشييء. فنحن نحتاج الى الاخلاق لتنظيم العلاقات بين

---

١٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٢ ـ ٤٦. انظر ايضا:
Richard Robinson, "The Emotive Theory of Ethics", **Aristotelian Society Supplement,** vol. 22. 1948, pp. 83 - 4

١٣) انها اغلوطة نرتكبها عندما نسند الى الجمادات ما لا يمكن اسناده الا الى الكائنات الواعية. انظر:
Mackie, op. cit., p. 42

١٤) ماكي، نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

الافراد ولضبط سلوك الافراد تجاه بعضهم بحيث نفرض عليهم في بعض الحالات ان يتصرفوا على نحو معاكس لميولهم. اذن فإننا نرغب في ان تكون احكامنا الاخلاقية ذات سلطة علينا وعلى سوانا، اي جديرة بالاعتماد والقبول، مما يعزز ميلنا نحو تشييء القيم. فإن تشييء القيم يعني اعطاء اساس موضوعي لاحكامنا الاخلاقية، ولا شيء يعزز جدارة هذه الاحكام بالاعتماد والقبول اكثر من تزويدها بأساس موضوعي(١٥).

كذلك من المضلل، في نظر ماكي، ان ننظر الى تشييء القيم على انه في اساسه اسقاط للمشاعر، لأن الرغبات والمطالب أهم من المشاعر في سياق تشييئنا للقيم(١٦)، فإن هوبز لم يكن بعيدا عن قول الحقيقة، في نظر ماكي، عندما قال ان ما نسميه خيرا هو ما يشكل موضوعا لرغبة من رغباتنا. فخارج اطار الاخلاق، اننا نميل الى نعت شيء بأنه خير لأنه يحقق رغبة من رغباتنا. وما نفعله في سياق اخلاقي للحصول على مفهوم كون شيء ذا قيمة كامنة او ذا قيمة موضوعية هو عكس العلاقة بين خيرية الشيء والرغبة: فبدل ان نقول ان خيريته تعتمد على كونه يحقق رغبة ما، فإننا نقول ان الرغبة تعتمد على خيريته(١٧). ما يسهل عملية عكسنا لهذه العلاقة بين خيرية شيء وكونه موضوعا لرغبة ما هو ان الشيء، بوصفه موضوعا لرغبة، يتصف بصفات موضوعية تجعله موضوعا لهذه الرغبة او قادرا على خلق رغبة او تحقيق رغبة موجودة مسبقا. فمن السهل هنا، في نظر ماكي، ان نخلط بين كون الشيء ذا صفات موضوعية تجعلنا نرغب فيه بالفعل وكونه مرغوبا فيه في ذاته، اي ذا قيمة كامنة او موضوعية.(١٨).

ان الميل نحو تشييء القيم يظهر بصورة قوية في نظرتنا الى الاوامر الاخلاقية على انها مطلقة وليست شرطية. فعندما نستعمل الفاظا مثل "يجب" و"يلزم" خارج اطار الاخلاق، فإن غرضنا على العموم هو ان نقول ما الذي على شخص ان يفعله لتحقيق غاية معطاة مسبقا. الغاية المعنية هنا هي اما غاية الشخص نفسه الذي نقول ان عليه القيام بالفعل المقصود او غاية شخص آخر. فاذا قلت، مثلا، لتلميذ من تلاميذي يجب ان تقوم بمجهود اكبر في المساق الذي

---

١٥) نفس المصدر السابق.
١٦) نفس المصدر السابق.
١٧) نفس المصدر السابق، ص ٤٣.
١٨) نفس المصدر السابق.

تدرسه معي، فإنني افترض فيها اقول ان لهذا التلميذ غاية معينة هي النجاح في دروسه او الحصول على علامة جيدة وأن قيامه بمجهود اكبر ضروري لتحقيق هذه الغاية. واذا قلت لابنتي المراهقة التي تستمع الى موسيقى صاخبة في غرفتها يجب ان تقلعي عن الاستماع الى هذا النوع من الموسيقى اثناء وجودي في البيت، فإنني اطلب منها ما اطلبه، لانني اريد الخلود الى الهدوء والراحة، واقلاعها عن الاستماع الى موسيقى صاخبة ضروري لتحقيق ما اريد.

ولكن عندما ننتقل الى ميدان الاخلاق، فإن الاوامر تبدأ باتخاذ طابع مطلق. فاذا قلت لشخص: يجب ألا تلحق اي أذى غير ضروري بأي انسان، وسألني لماذا؟ فإنه حتماً ليس بالجواب الاخلاقي ان اقول له: لانني لا اريد منك ان تؤذي احدا لدونما سبب او: لأن ايذاءك الآخرين لدونما سبب يعرضك لنتائج لا تريدها انت لنفسك. اننا نميل في هذه الحالة، في نظر ماكي، الى ان نلغي اي اشارة الى الرغبات، سواء رغبات المخاطب (بفتح الطاء) او رغبات المخاطب او رغبات اي شخص غيرهما[١٩] ـ هذا اذا كان غرضنا هو ان نعطي جوابا اخلاقيا عن السؤال المطروح. وهكذا فإن ما هو مرجح ان نقوله عندما نعطي جوابا اخلاقيا عن هذا السؤال هو شيء من هذا القبيل: ان عدم جواز لحاق اذى بالآخرين لدونما سبب على الاطلاق هو امر تستوجبه طبيعة افعال من نوع الحاق اذى غير ضروري بالآخرين. ان عدم جواز فعل من النوع المشار اليه لا يرتبط بمطلب او رغبة اي شخص او اية فئة من الاشخاص، بل بطبيعة الفعل ذاته.

التشييء هنا واضح. فإن ما نفترضه في جوابنا هو ان الفعل في ذاته غير جائز، اي ان عدم جوازه امر ينتمي الى العالم الموضوعي. ما يسهل عملية التشييء في هذه الحالة، في اعتقاد ماكي، هو انه لا يمكن تحديد من لا يريدنا القيام بفعل من النوع المشار اليه. ولأننا لا نستطيع ان نحدد من، يصبح سهلا علينا النظر الى النهي الاخلاقي عن الفعل المعني على انه لا يعبر عن رغبة او مطلب احد، اي على انه تعبير عن مطلب موضوعي. فإن احكامنا الاخلاقية الاساسية تمثل مطالب اجتماعية. ولكن هذه المطالب ذُوتت في افراد المجتمع، بحيث صار الفرد منهم يتصرف، بصورة تلقائية، وكأن الفعل المطلوب هو غاية له[٢٠]. ان مصدر هذه المطالب، اذن، غير محدد، مما يجعل من السهل حذف اي

---

١٩) نفس المرجع السابق، ص ٤٤.
٢٠) نفس المصدر السابق، ص ٤٤.

اشارة واضحة من احكامنا الاخلاقية الى اية مطالب واسقاط هذه المطالب على العالم الموضوعي والنظر، بالتالي، الى ما هو مطلوب منا فعله على انه شيء تستوجبه طبيعة الفعل في ذاته.

ركزنا فيما سبق على محاولة ماكي تفسير الطابع الواقعي للغة الاخلاق، اي ذلك الطابع لها الذي يظهر في استعمالنا للمحمولات الاخلاقية للاشارة الى الواقع الموضوعي على نحو يفترض بالضرورة احتواءه لقيم اخلاقية. لننتقل الآن الى أطروحة ماكي الانطولوجية ولنحاول ان نفهم ما الذي يحاول نفيه في هذه الاطروحة والحجج التي يقوم عليها هذا النفي. ان ما تنفيه هذه الاطروحة، بلغة ماكي نفسه، هو ان تكون القيم "جزءا من نسيج العالم"[٢١]. لا ينفي ماكي طبعا ان تكون انواع السلوك التي تشكل موضوعا لتقييمنا الخلقي جزءا من العالم. كذلك فإنه لا ينفي ان تكون للفعل في ذاته سمات او صفات تجعلنا نحكم عليه خلقيا على نحو بدل نحو آخر. ولكن ما ينفيه هو ان تكون القيمة الخلقية التي نسندها اليه عن طريق حكمنا هذا صفة يمكن ان تضاف الى صفاته الاخرى. بمعنى آخر، اذا حكمنا خلقيا على فعل ما بأنه حسن او واجب، فإننا، لا شك، نحكم عليه كذلك لأن له صفات موضوعية ككونه، مثلا، وفاء بوعد او يجنب شخصا ما الاذى. ولكن هذه الصفات الموضوعية، لا منفردة ولا مجتمعة، تشكل خيرية هذا الفعل او وجوبه الخلقي. ليس هذا فحسب، بل ما يصح قوله ايضا، في نظر ماكي، هو انه لا توجد صفة اخرى هنا، مثل صفة الخيرية الخلقية او الوجوب الخلقي، يمكن اضافتها الى صفات الفعل الموضوعية. فاذا عددنا كل الصفات الموضوعية الفعلية او الممكنة لهذا الفعل او اي فعل سواه، فإننا لن نجد بينها صفة الخيرية الخلقية او عدم الوجوب الخلقي. بصورة اكثر تعميما، اذا عددنا كل الصفات الموضوعية الفعلية او الممكنة التي يمكن اسنادها لاي شيء من النوع الذي يمكن ان يشكل موضوعا مناسبا لاحكامنا الاخلاقية، فإننا لن نجد بينها صفة مثل صفة الخيرية الخلقية او القبح الخلقي او صفة مثل صفة الوجوب او عدم الوجوب الخلقي.

ان المقصود بالصفات الموضوعية هنا هو تلك الصفات التي يتصف بها الشيء في ذاته، اي باستقلال عن رغبات ومقاصد وتفضيلات اي منا. ان صفة الصلابة او الذكاء او صفة كون شيء حيا او في حالة حركة او صفة كون شيء ذا

---

٢١) نفس المصدر السابق، ص ١٥.

شكل ما او حجم ما هي امثلة واضحة للصفات الموضوعية. لـو تصورنـا عالمـا لا تـوجد فيـه كائنـات مثلنا، اي كـائنات لهـا رغبات ومقـاصد وتفضيـلات من نـوع او آخر، لما قادنا هذا التصور الى تجريد العـالم من صفات من النـوع الذي عـددناه. ولكن هذا لا ينطبق، في نظر ماكي، على ما يسمى بـالصفات الخلقيـة. ففي عالم لا توجد فيه كائنات لها رغبات او مقاصد او تفضيلات من اي نوع، لا يمكننا ان نتصور وجود قيم خلقية، وبالتالي وجود معـايير للتمييـز بين الخـير والشر والواجب واللاواجب.

ان مـاكي يلجأ الى عـدة حجـج للبرهنـة عـلى عـدم كـون القيم الخلقيـة موضوعية بالمعنى المقصود هنا، وللبرهنة، بالتـالي على صحـة اللاأدريـة الخلقية[٢٢]. الحجة الاولى تقوم على نسبية وتنوع منظومات المبادىء الخلقية ومسايرة هذا التنوع لتنوع اساليب الحياة. الحجة الثانية تقوم على الغرابة الميتـافيزيقيـة لموضـوعية القيم المزعومة. فإنه يفترض في القيم ان تكـون في ذاتها مـوجهة للسلوك ومحـرضة عـلى الفعل. الحجة الثالثة تقوم على افتراض وجود صعوبات جمة في تفسير كيف يمكن للقيم ان تكون لاحقة للصفات الطبيعيـة، اي حادثـة باعتبـارها شيئـا مضافـا الى الصفات الطبيعية. والحجة الرابعة تقوم على افتراض وجود صعـوبة ابستمـولوجيـة في تفسير امكان معرفتنا لوجود قيم موضوعية وللروابط التي تربـطها بـالسمات التي يفترض في هذه القيم ان تكون ناتجة عنها. والحجـة الخامسـة والاخيرة تقـوم على افتراض ماكي ان نماذج التشييء التي نجد آثارها في لغتنـا الخلقية العـادية لا تجـد تفسيرها في وجـود قيم موضـوعية، بـدليل ان البشر سيستمـرون في اصرارهم على استعمال المفهومات الخلقية بكـل ما تعنيـه من تشييء للقيم، حتى في غياب وجـود قيم موضوعية[٢٣].

لنحاول الآن ان نفهم هذه الحجج اكثر وما اذا كانت بالفعل تقـود الى تبني موقف لاأدري في الاخلاق، كما يدعي مـاكي. سنركـز هنا عـلى الحجج الاربـع الاخيرة، تاركين معالجتنا للحجة الاولى الى الفصل المقبل الذي سيخصص لمذهب النسبية في الاخلاق.

من الضروري ان نوضح منذ البداية انه لا يـوجد خـلاف بيننا وبـين ماكي بخصوص اطروحته الانطولوجية النافية لوجود قيم مـوضوعيـة. فنحن ايضا، كـما

---

٢٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٦ ـ ٤٢.

٢٣) نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

سيتضح معنا في فصل لاحق، نرفض الواقعية الاخلاقية، ونسلم مع ماكي بعدم وجود قيم موضوعية بالمعنى الذي قصده ماكي. ولكن هذا لا يعني، كما ادعى ماكي، انه لا مهرب من تبني موقف لاأدري في الاخلاق. فكما سنبين بعد حين، فإن نفي وجود قيم موضوعية لا يعني، بالضرورة، نفي امكان تطبيق مفهوم الصدق على الاحكام الخلقية. ولكن من الواضح انه ما اذا كان علينا ان نتبنى موقفا لاأدريا أم لا في الاخلاق امر يتوقف على ما اذا كان بإمكاننا ان نطبق مفهوم الصدق على الاحكام الخلقية وما اذا كان بإمكاننا، بالتالي، ان نبين عن طريق اللجوء الى الطرق العقلية ما اذا كان حكم خلقي صادقا ام لا. اذن فاذا تبين، كما ندعي، انه يمكن للاحكام الخلقية ان تكون صادقة، على الرغم من عدم وجود قيم موضوعية بالمعنى الذي قصده ماكي، اذن ما يتضح لنا هو انه يمكن وجود معرفة خلقية، وان التسليم بأطروحة ماكي الانطولوجية لا يقود، بالضرورة، الى تبني موقف لاأدري في الاخلاق[٢٤].

لنعد الآن الى حجج ماكي. ان الحجج الثلاث قبل الاخيرة هي في الواقع حجة واحدة تتمحور حول مسألتين، مسألة ميتافيزيقية ومسألة ابستمولوجية. ان الوجه الميتافيزيقي لهذه الحجة يتلخص في القول انه لو وجدت قيم موضوعية، لكانت في شكل كيفيات او علاقات غريبة الى اقصى حدود الغرابة[٢٥]. بمعنى آخر، لو افترضنا وجود قيم موضوعية، فإن ما نفترض وجوده لا يمكن تشبيهه بأية سمات للعالم الموضوعي نكتشفها بالطرق العادية. فكما كان واضحا لـ جي. إي. مور في بداية هذا القرن، فإن القيم الخلقية ليست كيفيات طبيعية. فإن خيرية فعل من الافعال ـ خيريته الخلقية طبعا ـ ليست شيئا واحدا هي وأي سمة او مجموعة من سمات هذا الفعل الطبيعية. اذن أول ما نواجه به هنا هو الفرض الغريب ان هناك، بالاضافة الى سمات الافعال الطبيعية المألوفة لدينا والتي نعرف الطرق المطلوبة للتحقق من وجودها، سمات غير طبيعية تحتاج الى وسائل خاصة وغير عادية لاكتشافها او التحقق من وجودها.

ان المسألة الاخيرة تنقلنا الى الوجه الابستمولوجي للحجة التي تشكل مدار تحليلنا. فاذا كانت القيم الخلقية تشكل سمات من نوع خاص جدا للأفعال، اذن

---

٢٤) انظر:

R. M. Hare, "Ontology in Ethics", in **Morality and Objectivty**, ed., Ted Honderich, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 48 - 52.

٢٥) Mackie, op. cit., p. 38.

فكيف يمكن لنا ان نكتشفها الا اذا كنا نمتلك وسيلة خاصة ـ غير عـادية ـ لمعـرفة سمات من هذا النوع الخاص وغير العادي؟ ان بعض الفـلاسفة لم يتـورع عن ان يفترض وجود ملكة خاصة كالحـدس او البصيرة العقليـة، تمكننا من ادراك القيمـة الخلقية الكامنة في الافعال[٢٦]. ان افتراضا كهذا لا نجده لـدى فلاسفـة سابقـين، كريتشارد برايس وهاتشنسون فحسب، بل ونجده ايضا حتى لدى فلاسفة تحليليين معـاصرين مثل جي. إي. مـور. فإن الفيلسـوف الاخير وجـد انه لا منـاص من افتراض وجود ملكـة خاصـة لادراك الكيفيات الخلقيـة، لأنه افـترض، من جهة، وجود كيفيات خلقيـة قابلة لـلادراك وافترض، من جهـة ثانيـة، انها بسيطة (غـير قـابلة للتحليـل) ولا طبيعيـة. فـإن قـابليتهـا لـلادراك تعني امكان وجــود وسيلة لادراكها، وان كونها بسيطة ولا طبيعية يعني ان الوسيلة لادراكها ليست حواسنـا العادية، بـل حاسـة من نوع خـاص جدا هي الحـدس الذي هـو وحده الـطريقة المناسبة لادراك الكيفيات البسيطة واللاطبيعية على نحو مباشر[٢٧].

ان مـوقف مور مـوقف مرفـوض، في نظرنـا، ونحن لا نختلف مـع مـاكي بالنسبة لهذا الامر. اننـا، في الواقـع، سنعالـج الموقف الـلاطبيعي في الاخلاق في فصـل لاحق وسنبين فسـاد الحجـج التي يقـوم عليهـا. ولكننـا نخـالف مـاكي في اعتقاده بأن الموضوعاني في الاخلاق لا مهرب له من تبني موقف كموقف مور. فإن الموضوعانية والـواقعية الاخـلاقية ليستـا موقفـا واحدا، كـما سيتضح معنـا في نهاية معالجتنا لحجج ماكي وفي فصول لاحقة من هذا الكتاب. ان المـوضوعـاني، بمعنى آخر، ليس ملزما بالضرورة بأن يفترض وجود كيفيات خلقية من اي نوع، طبيعية او لا طبيعية، بسيطة او مـركبة. انـه ملزم حتما بـأن يفترض ان الاحكـام الخلقية موضوعيـة، بمعنى ان هناك طـرقا مـوضوعيـة وعقلية للتحقق من صحتهـا او عدم صحتها، من معقوليتها او عدم معقوليتها. ولكن ليس في هذا ما يلزمـه بافـتراض وجـود كيفيات خلقيـة، اي بـافـتراض ان القيم الخلقيـة "جـزء من نسيـج العـالم الموضوعي".

ولكن لنعد الآن الى حجج مـاكي ولنؤجل معـالجتنا لـلاطروحـة الاخيرة الى حين انتهائنا من بسط حججه. فبالاضافة الى الاعتبارات السابقة التي تناولها ماكي

---

٢٦) ان ماكي يعتقد ان اي موضوعاني لا مهرب له في نهاية التحليل من ان يواجـه مشكلة كيفية ادراك الكيفيات الخلقيـة ومن ان يلجأ الى الحـدس. أنظر: نفس المصـدر السابق، ص ٣٩.

٢٧) سنعالج الموقف الحدسي بالتفصيل في الفصل التاسع.

لابراز الجانب الميتافيزيقي والجانب الابستمولوجي لمشكلة الموضوعاني الاخلاقي، يلجأ ماكي الى اعتبارات اخرى متعلقة بالصعوبات الكامنة في محاولة الموضوعاني تفسير العلاقة بين الكيفيات الخلقية والسمات الطبيعية للاشياء. فاذا انطلقنا من الافتراض القائل ان هناك قيما خلقية موضوعية بالمعنى الذي يعني ماكي، فإننا مطالبون بأن نفسر، في هذه الحالة، كيف يرتبط امتلاك شيء لقيمة خلقية موضوعية بامتلاكه لسماته الطبيعية. ما هو الرابط، مثلا، بين واقعة طبيعية، كواقعة كون فعل متصفا بالقسوة المتعمدة او بكونه يسبب اذى غير ضروري لانسان، والواقعة الخلقية، اي واقعة كون هذا الفعل فعلا خاطئا خلقيا. ان العلاقة بين هاتين الواقعتين لا يمكن ان تكون علاقة منطقية، بمعنى ان الواقعة الطبيعية تتضمن منطقيا الواقعة الخلقية[٢٨]. فلا يبدو ان هناك تناقضا منطقيا في افتراضنا ان فعلا ما يتصف بالقسوة، وحتى القسوة المتعمدة، ورفضنا حسبانه فعلا خاطئا خلقيا. ولكن، مع ذلك، فإنه يبدو ان هناك علاقة ما بين السمة الطبيعية والسمة الخلقية للفعل، بدليل إننا ننظر الى كون الفعل متصفا بالقسوة المتعمدة على انه سبب مناسب لحسبانه فعلا خاطئا خلقيا.

هنا ايضا نجد ان موقف الموضوعاني يثير مشكلة مزدوجة، على المستوى الميتافيزيقي والمستوى الابستمولوجي. فعلى المستوى الميتافيزيقي، المشكلة هي توضيح طبيعة العلاقة بين السمات الطبيعية للافعال وسماتها الخلقية. فإنه يفترض ان السمات الاخيرة لاحقة بمعنى من المعاني للسمات السابقة، ولكنه لو حاول ان يحدد بأي معنى، لما وجد الى ذلك سبيلا. فإنه يفترض ان السمات الخلقية مستقلة منطقيا عن السمات الطبيعية، ولذلك فإن السابقة لا يمكن ان تكون لاحقة منطقيا للاخيرة. ولكن اذا لم تكن لاحقة لها منطقيا، فهل هي لاحقة لها سببيا او واقعيا؟ ان الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره في هذا السياق لاحقا سببيا او واقعيا للسمات الطبيعية المعنية للافعال هو ردود فعلنا لها. فإن تقبيحنا للفعل الذي يتسم بالقسوة المتعمدة هو، لا شك، رد فعل لواقعة كونه يتسم بالقسوة المتعمدة، ولكن الموضوعاني يرفض توحيد السمة الخلقية للفعل بموقفنا المقبح له. فالسمات الخلقية، بناء على الموقف الموضوعاني، ليست فقط مستقلة منطقيا عن السمات الطبيعية للافعال، بل ومستقلة منطقيا عن ردود فعلنا لهذه السمات الطبيعية. اذن فلا مهرب من الاستنتاج هنا بأن العلاقة بين السمات الخلقية والسمات الطبيعية للافعال هي علاقة من نوع خاص جدا، علاقة فريدة في نوعها ولا يمكن وصفها

---

٢٨) ماكي، المرجع السابق، ص ٤١.

بواسطة مقولات مألوفة او اكتشافها بواسطة الطرق العادية.

ولكن ـ وهنا نأتي الى الوجه الابستمولوجي للمشكلة ـ ما هي الطريقة غير العادية المناسبة لاكتشاف هذه العلاقة؟ هل هي الحدس او البصيرة العقلية، وكيف يمكننا ان نميز بين الحدس الصحيح والحدس الفاسد او بين من يدرك فعلا واقعة خلقية ما عن طريق بصيرته العقلية وبين من يدعي انه يدركها بهذه الواسطة دون ان يدركها فعلا؟ ان هذه التساؤلات، لا شك، مشروعة، وسنحاول ان نبين في فصل لاحق ان ماكي مصيب في تشكيكه في الموقف الحدسي او ما شابهه ـ هذا الموقف الذي يفترض ان الكيفيات الخلقية هي من نوع خاص جدا يميزها عن الكيفيات الطبيعية ولكنها، مع ذلك، ترتبط بالاخيرة على نحو خاص جدا ولا يمكن اكتشافه الا بطريقة غير عادية.

اذن ما هو وجه الخلاف مع ماكي؟ لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال بصورة مرضية قبل تناول حجة ماكي الخامسة والاخيرة. ان هذه الحجة تقوم، كما رأينا، على افتراض ماكي ان نماذج التشييء التي نجد آثارها في لغتنا الخلقية العادية لا تجد تفسيرها في وجود قيم موضوعية، بدليل ان البشر سيستمرون في اصرارهم على استعمال المفهومات الخلقية بكل ما تعنيه من تشييء للقيم حتى في غياب وجود قيم موضوعية. انما يثير اعتراضنا هنا ليس قول ماكي ان هناك ما يفسر الميل لتشييء القيم غير افتراض ان القيم موضوعية بالمعنى الذي شرحناه. فإننا حتما نرفض الواقعية الاخلاقية ونسلم بأطروحة ماكي الانطولوجية، كما صار واضحا من كلامنا السابق. ولكننا نخالف ماكي في اعتقاده ان منطق اللغة الخلقية الذي يقضي بالنظر الى الاحكام الخلقية على انها موضوعية هو منطق تشييء، بالضرورة، مما يجعل كل الاحكام الخلقية كاذبة، بحكم عدم وجود قيم موضوعية.

بإمكاننا ان نوضح موقفنا بصورة افضل عن طريق التمييز بين القول بوجود قيم موضوعية والقول بوجود احكام خلقية موضوعية. ان الكلام على وجود قيم موضوعية، بالمعنى الذي قصده ماكي، هو حتما كلام مرتبط بتشييء القيم. ولذلك فإنه لا شك لدينا في أنه، في غياب اي قيم موضوعية، فإن النزعة نحو تشييء القيم لا بد ان ترتكب اغلوطة شبيهة باغلوطة التشخيص. ليس هذا فحسب، بل وايضا لا بد ان تكذب كل الاحكام الخلقية التي تنعكس هذه النزعة التشييئية في ما تستهدف هذه الاحكام الدلالة عليه. ولكن الكلام على وجود احكام خلقية موضوعية لا يفترض مسبقا، بالضرورة، وجود قيم موضوعية بالمعنى

الذي يعنينا هنا. ان افتراضي، بمعنى آخر، ان حكما خلقيا مثل الحكم "الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه" أو "استغلال الآخرين أمر سيىء" هو حكم موضوعي لا يعني بالضرورة انني افترض ان هناك كيفيات خلقية تشكل جزءا من نسيج العالم الموضوعي، كيفيات كالمرغوبية الخلقية او السوء الخلقي وما أشبه ذلك. ان ما يعنيه، بالاحرى، قولي بموضوعية احكام كهذه هو انها احكام من النوع الذي يمكن وصفه بالصدق او عدم الصدق وان هناك طرقا عقلانية وموضوعية للتحقق من صدقها او عدم صدقها.

ليس بوسعنا هنا ان نتوسع كثيرا في معالجتنا لمفهوم الصدق الخلقي ولادعائنا بوجود طرق عقلانية وموضوعية للتحقق من صدق او عدم صدق الاحكام الخلقية. فإننا سننخرط في معالجة مستفيضة لهذه الامور في فصول لاحقة حيث سنتناول مفهوم المنظور الخلقي وكيفية اشتقاق القواعد والمعايير الخلقية منه ـ هذه القواعد والمعايير التي تتقرر في ضوئها ما هي الاعتبارات الصحيحة خلقيا والتي يمكن على اساسها تسويغ حكم خلقي ما او نقده او دحضه. ولكن ما نريد ان نوضحه هنا، باختصار، هو كيف يمكننا، عن طريق توظيفنا لمفهوم الصدق الخلقي، بالمعنى الذي يعنينا في هذا الكتاب، ان نحتفظ للاحكام الخلقية بطابعها الموضوعي الذي يفرضه منطق الخطاب الخلقي دون ان نشيىء القيم.

لنبدأ، اذن، بالسؤال: ما الذي يعنيه على وجه التقريب قولنا ان حكما خلقيا ما هو حكم صادق او صحيح؟ ان ما يعنيه هذا، على وجه التقريب، هو ان المدلول المعياري للحكم يتطابق مع ما تفرضه الاعتبارات الخلقية، اي الاعتبارات التي يستوجبها المنظور الخلقي. ان اقول، مثلا، ان الحكم الخلقي "مساعدة المحتاجين امر مرغوب فيه" هو حكم صادق او صحيح هو ان اقول، ليس ان هذا الحكم يتطابق مع واقعة ما في العالم الموضوعي هي واقعة مرغوبية فعل من نوع معين، بل ان اقول انه يتطابق مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. والمقصود بالاعتبارات الخلقية الصحيحة هنا تلك الاعتبارات التي يفرضها المنظور الخلقي، اي التي تنبع من النظر الى الامور من وجهة نظر خلقية. فعندما أنظر، مثلا، الى مساعدة المحتاجين من وجهة نظر خلقية، وليس من وجهة نظر انانية او متحيزة او عاكسة لرغباتي وتفضيلاتي الخاصة، فإنني سأجد ان فعلا من نوع مساعدة المحتاجين هو فعل الزامي، في غياب اي اسباب مبطلة. اذن ما سأجده، في هذه الحالة، هو ان المدلول المعياري للحكم "مساعدة

المحتاجين أمر مرغوب فيه" يتطابق مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. فإن مدلوله المعياري يتلخص في الحض على القيام بافعال من نوع مساعدة المحتاجين وهو تماما ما سنجد انه مستلزم من قبل الاعتبارات الخلقية الصحيحة. ان صدق الحكم المذكور هو دالة لهذا التطابق بين مضمونه المعياري ومستلزمات المنظور الخلقي.

من الواضح هنا ان وصف حكم خلقي ما بأنه صادق او صحيح لا يلزمنا بتشييء القيم اطلاقا. فإننا لسنا ملزمين، اذا عدنا الى مثالنا السابق، ان نفترض ان مرغوبية او الزامية فعل، كمساعدة المحتاجين، هي كيفية موضوعية لهذا الفعل وقائمة فيه باستقلال عن الانسان. فإن مفهوم الصدق الخلقي الذي نفترضه هنا والذي سنطوره ونعطيه شكله المحدد ونكشف عن مختلف ابعاده في فصول لاحقة لا ينطوي على نظرية واقعية في الاخلاق. بمعنى آخر، ان هذا المفهوم يتواءم بصورة تامة مع أطروحة ماكي الانطولوجية التي تقضي بنفي وجود قيم موضوعية او كيفيات خلقية قائمة في عالم الاشياء في ذاته مثل الكيفيات الطبيعية. ان ما يستلزمه هذا المفهوم هو وجود تمييز بين اعتبارات صحيحة من الوجهة الخلقية واعتبارات غير صحيحة من هذه الوجهة. فإن هذا التمييز هو تماما ما نحتاج اليه للتمييز بين الاحكام الخلقية الصادقة او الصحيحة والاحكام الخلقية التي ليست كذلك.

ان ما يجب لفت انتباه القارىء اليه هنا هو ان التمييز بين اعتبارات صحيحة واخرى غير صحيحة من الوجهة الخلقية ليس تمييزا عشوائيا بل ينبع من مستلزمات المنظور الخلقي الذي، كما سنبين في فصل لاحق، يتسم بالموضوعية والتجرد، الخ. مما يجعل الاحكام الخلقية احكاما موضوعية بنفس المعنى. فاذا كانت مساعدة المحتاجين او الوفاء بالوعد او عدم الحاق اذى لا مبرر له بالآخرين ما يستلزمه النظر الى الامور من وجهة نظر خلقية، اذن اذا كانت وجهة النظر هذه موضوعية، اذن بالضرورة فإن الحكم الذي يصدر عن وجهة النظر الخلقية هو حكم موضوعي. وهذا يعني ان حكما مثل "مساعدة المحتاجين امر مرغوب فيه" أو "الوفاء بالوعد أمر الزامي" أو "الحاق اذى لا مبرر له بانسان هو عمل قبيح" هو حكم موضوعي. ان اي حكم من هذا النوع هو حكم موضوعي، على الرغم من ان صدقه لا يستلزم وجود واقعة من اي نوع في العالم الموضوعي.

ان تحليلنا يوضح مسألة اخرى تتعلق بالطابع المطلق للاحكام الخلقية. ان

ماكي، كما رأينا، رأى في اضفاء طابع مطلق على الاحكام الخلقية شيئا يحصل بالضرورة تحت ضغط ميلنا القوي لتشييء القيم. فاذا كانت مرغوبية فعل ما او الزاميته كيفية من كيفياته الموضوعية، اذن فمن الطبيعي الا تكون مرغوبيته او الزاميته مشروطة برغباتنا او مقاصدنا او تفضيلاتنا. اننا مدعوون، في هذه الحالة، الى النظر اليه على أنه مرغوب فيه او الزامي، بغض النظر عما نرغب فيه او لا نرغب فيه، نقصد اليه او لا نقصد اليه، نفضله او لا نفضله.

ولكن اذا نظرنا الى هذه المسألة الآن من زاوية تحليلنا لمفهوم الصدق الخلقي، فإننا سنجد ان الطابع المطلق للاحكام الخلقية لا ينطوي بالضرورة على نزعة تشييئية. ان الطابع المطلق لها يتعلق في المقام الاول بطبيعة الاعتبارات الخلقية التي هي اعتبارات نهائية ولا يمكن، بالتالي، وجود اعتبارات اخرى تطغى عليها. من الطبيعي، اذن، الا يكون الزامي خلقيا بالقيام بفعل معين مشروطا، لان الزامي بالقيام به يفترض مقدما ان هناك اعتبارات خلقية (صحيحة من الوجهة الخلقية) تفرض القيام بالفعل المعني. وبما انه لا يمكن، بحكم طبيعة الاعتبارات الخلقية، لاي اعتبارات غير خلقية ان تطغى على السابقة، اذن فإنه لن يكون متماسكا منطقيا قولنا ان الزامنا الانسان خلقيا بالقيام بفعل ما هو الزام مشروط. فإن هذا القول يفترض، من جهة، ان هناك اعتبارات صحيحة خلقيا تفرض علينا القيام بالفعل المعني وأنها، بالتالي، اعتبارات نهائية، ويفترض، من جهة ثانية، ان هناك اعتبارات غير خلقية قد تطغى على الاعتبارات الخلقية. والقولان الاخيران، لا شك، متناقضان.

من المسائل الاخرى التي اثارت اشكالا لماكي المسألة المتعلقة بكيفية تفسير الارتباط الغريب الذي نفترض وجوده بين السمات الطبيعية للافعال، من جهة، ومرغوبيتها الخلقية او عدم مرغوبيتها الخلقية، من جهة ثانية. ليست غرابة هذا الرباط هي المشكلة فحسب، بل ان لها ايضا، كما رأينا في بسطنا لحجج ماكي، جانبا ابستمولوجيا متعلقا بكيفية اكتشاف هذا الرباط، بالوسيلة الخاصة المطلوبة لمعرفته او التحقق من وجوده.

ان المشكلة التي يثيرها ماكي، في جانبيها الميتافيزيقي والابستمولوجي، لا بد ان تتلاشى في ضوء تحليلنا السابق. فاذا اخذنا الجانب الميتافيزيقي، فإننا سنجد، في ضوء تحليلنا، انه لا شيء ملغز في العلاقة بين السمات الخلقية والسمات الطبيعية للافعال. فإن نقول، بناء على تحليلنا، ان القيام بفعل ما أو

عدم القيام به الزامي هـو ان نقول ان الاعتبـارات الخلقية تفـرض القيام او عـدم القيام بأفعال من نوع معين وان الفعل السابق هو من هـذا النوع. مـا يقرر نـوع الفعل طبعا هـو سماتـه الطبيعيـة او الموضـوعية. ان كـون فعل، مثـلا، من النوع الذي يلحق اذى بانسان مسألة تقررها سمات طبيعيـة او موضـوعية معينـة للفعل، كأن يكون هذا الفعل فعلا يمارس فيه العنف الجسدي او النفسي على شخص ما. وان نقول اننا ملزمون بعدم ايـذاء شخص ـ اي شخص ـ هو ان نقـول ان هناك اعتبـارات خلقيـة تسـوغ ذمنـا او تقبيحنـا لافعـال من النـوع المعني. اذن مـا هـو مطلوب منا هو ان نعرف مـا هي الاعتبارات التي يمليهـا المنظور الخلقي، ومـا ان نعرف ما هي هذه الاعتبارات حتى نصبح في وضع يسمـح لنا بـأن نسوغ ذمنـا أو مدحنا لفعل من نوع معين. بمعنى آخر، ان العلاقة بين السمات الخلقيـة والسمات الطبيعية او الموضوعية للفعل هي في حقيقة الامر علاقة بين السمات الاخيرة للفعل الذي يشكل مـوضوع الحكم الخلقي ومـوقفنا منهـا، متى كان هـذا الموقف هـو ما تمليه الاعتبارات الخلقية.

ان نعرف، اذا، ما اذا كان لفعل من نوع معين السمة الخلقية التي نعـزوها اليه هو ان نعرف ما هو الموقف المناسب من هذا الفعـل من الوجهـة الخلقية، اي مـا هو المـوقف الذي تمليه علينا الاعتبـارات الخلقية. وان نعـرف ما الـذي تمليـه الاعتبارات الاخيرة هو ان نعرف مـا معنى ان ننظر الى الامـور من منظور خلقي، ما معنى ان نتصرف على نحو خلقي. ولكن المسألة الاخيرة هي مسألة مفهومية في المقام الاول، وهنا نجد كيف علينا ان ننتقل من المستوى الانطولوجي الى المستوى التحليلي وكيف ان المعرفـة الخلقية ليست واقعيـة على نحـو خالص، بـل واقعية ـ مفهومية، وان الجانب الواقعي لا يرتبط بالسمات الخلقية، بل فقط باكتشـاف نوع الفعـل والجانب المفهـومي باكتشـاف ما يعنيـه ان نتصرف على نحـو خلقي او من منظور خلقي وما اشبه ذلك[٢٩].

ان مخطط (او بنية) المعرفة الخلقية الذي سيعنينـا بكل تفصيـلاته في فصـول لاحقة يتخذ الصورة التالية:

١ ـ ان ما يعنيه التصرف وفق ما يمليه المنظور الخلقي هو التقيد بـ أ و ب و جـ... الخ.

---

٢٩) انظر حول هذه المسألة:

M. M. Hare, op. cit., pp. 48 - 49.

٢ ـ ان الفعل فـ هو فعل من نوع ن (اي له سمات طبيعية او موضوعية من نوع معين).
٣ ـ ان القيام بفعل من نوع ن هو أمر مخالف (او مطابق) لـ أ و ب و جـ
٤ ـ اذن نحن ملزمون خلقيا بعدم فعل (او بفعل) فـ.

من الواضح هنـا أن معرفـة صدق القضيـة (٤) لا تقوم عـلى معرفـة صدق قضـايا واقعيـة فحسب، بل وايضـا على نتـائج التحليـل المفهومي. فـلا شـك في ضرورة المعرفة الواقعية هنا لوصولنا الى النتيجـة، لان علينا ان نحـدد ما هـو نوع الفعـل الذي يشكـل موضـوع الحكم الخلقي ـ ف في هذه الحـالة ـ وهـذه مسألـة تستوجب منا ان نعرف ما هي سمات هذا الفعل الطبيعية او الموضوعية. ولكن ان نعرف ما معنى ان نتصرف وفق ما يمليه المنـظور الخلقي وما اذا كـان القيام بفعـل من نوع معين يتعارض او لا يتعارض مع ما يمليه المنظور الخلقي هو أمر غير ممكن بـدون اللجوء الى التحليـل المفهـومي. اذن فـإن معـرفتنـا لصـدق القضيـة الاولى ولصدق القضية الثالثة ليست ذات مدلول واقعي، بينما معرفتنا للقضية الثانية هي كذلك. واذا صح هذا التحليل، يتضح لنا كيف ان افتراض وجـود معرفـة خلقية لا يعني بالضرورة، كما تصور ماكي، تبني النظرية الواقعية في الاخلاق.

الفصل الخامس

المذهب النسبي

الفصل الخامس

المذهب النسبي

ما أوصلنا اليه تحليلنا السابق هو ان الكلام على صدق او عدم صدق الاقوال الاخلاقية لا يلزمنا، بالضرورة، بتبني الواقعية الاخلاقية، كما ادعى جون ماكي. فمعيار الحقيقة في الاخلاق ليس التطابق مع الواقع الموضوعي، بل التطابق مع مستلزمات المنظور الاخلاقي. ان كون أمر ما واجبا او مستحسنا بالفعل هو كونه امرا واجبا او مستحسنا من المنظور الاخلاقي.

لا بد عند هذه النقطة من التحليل من ان تنشأ المشكلة التالية: هل يجوز لنا الكلام على منظور اخلاقي واحد للجميع ام الاصح الكلام على منظورات اخلاقية متعددة تعدد الثقافات او المجتمعات؟ بمعنى آخر، هل يمكن لكلامنا السابق على المنظور الاخلاقي تجنب ارتكاب الاغلوطة التي يسميها بول تايلور "اغلوطة الاستعراق"[1]؟ الا يفترض هذا الكلام، بمعنى من المعاني، ان المعيار او المعايير لما يشكل اعتبارات اخلاقية وجيهة ضمن اطار ثقافتنا هي ما يكون المنظور الاخلاقي؟ ولكن أليس في هذا اسقاط لفهمنا الخاص لما هو اخلاقي ولا - اخلاقي على الثقافات الاخرى التي ليس من الضروري ان يتطابق فهمها مع فهمنا؟ ولكن اذا لم يكن ثمة تطابق، بالضرورة، بين ما نفهمه نحن بالاخلاقية واللاأخلاقية وما يفهمه سوانا، فماذا يمكن ان يعني كلامنا على المنظور الاخلاقي،

---

١) تُرتكب هذه الاغلوطة عندما نستعمل معايير الثقافة التي اتفق اننا ننتمي اليها اساسا للحكم على الثقافات الاخرى. انظر:
Paul Taylor, "The Ethnocentric Fallacy", **The Monist**, vol. 27, No. 4 (1963), pp. 563-584.

في غياب اي معايير للاخلاقية واللاأخلاقية تتخطى الفروقات الثقـافية، سـوى ان فهما خاصا بثقافة من هذه الثقـافات هـو النموذج لكـل الثقافـات الاخرى؟ ولكن أليس من الطبيعي لواحدنا هنا ان ينزلق نحو ارتكاب اغلوطة الاستعراق فيفترض ان فهم ثقافته لما هو اخلاقي ولا ـ اخلاقي هو ما يجب ان يشكـل النموذج لكـل الثقـافات الاخـرى وان المنظور الثقـافي الخاص الـذي يصدر عنـه هذا الفهم هـو المنظور الاخلاقي؟

ان المشكلة التي تواجهنا بها الاسئلة السابقة هي مشكلة التوفيق بـين الكلام على المنظور الاخلاقي بوصفـه منظورا يفـترض فيه ان يتخـطى الفروقـات الثقافيـة وبـين التعدد الـظاهري لاخـلاقيات البشر المسـاير لتعـدد ثقافـاتهم. ان التحـدي الاساسي لنا هنا يمكن ان يصاغ على النحو الآتي: هل يمكن لشخص الكلام عـلى المنظور الاخلاقي دون الانزلاق في اتجاه ارتكاب اغلوطة الاستعراق؟ فإنه يبدو هنا ان اي شخص، في كلامه على ما تفرضه الاعتبـارات الاخلاقيـة، يجب ان ينطلق من فهم الثقافة التي ينتمي اليها لما هو اخلاقي او لا ـ اخـلاقي. ولكن بما ان مـا تفهمه ثقافته بالاخلاقية او اللاأخلاقيـة ليس، بالضرورة، مـا تفهمه ثقـافة اخـرى بهذا الامر، اذن فإن كلام هذا الشخص على مـا تفرضـه الاعتبارات الاخـلاقية، وبالتالي، على ما هـو صادق من منـظور اخلاقي هـو كلام عـلى ما هـو صادق من منـظور خاص بثقـافتـه. واذا صـح هـذا، اذن فكيف يمكن لكـلام شخص عـلى المنظور الاخلاقي، بما هو شأن فوق ثقافي، وعلى ما يستلزمه من مبادىء ومعايـير، الا ان يكون نوعا من الاسقاط الثقافي او الاستعراق؟

ان هـذا التحدي الـذي نواجـه به الآن هـو، كما صـار واضحا من كـلامنا السابق، التحدي الـذي يواجهنـا به المـذهب النسبي في الاخلاق. فـالكلام عـلى الاحكـام الاخلاقيـة على انها صـادقة او كـاذبة بـالمعنى الـذي اوضحنـاه في ختـام الفصل السابق لا ينقذنا من شبح اللاأدرية في الاخلاق، الا اذا كانت الاعتبارات التي نلجأ اليها لغرض التقييم والتسويغ الاخلاقيين اعتبارات فـوق ـ ثقافيـة، على الاقل[٢]. وهـذا يعني انـه للتخلص من شبح الـلاأدرية في الاخـلاق، لا يمكننا ان نكتفي بدحض ادعاء مؤيدي النظرية الانفعالية بأنه لا يمكن تطبيق مفهوم الصدق

٢) من أهم الكتب التي صـدرت في الفـترة الاخـيرة للدفـاع عن مفهــوم نسبي للحقيقـة الخلقية الكتاب التالي:

D. B. Wong, **Moral Relativity**, University of California Press, 1984.

على الاحكام الاخلاقية، بل علينا ان نبين بالاضافة الى ذلك ان هذه الاحكام هي من النوع غير النسبي. ان التخلص من شبح اللاأدرية، اذن، يفترض مقدما التخلص من شبح النسبية.

حتى تتوضح المسألة الاخيرة اكثر، لنعد الى مفهوم الصدق الاخلاقي الذي نتعامل معه هنا. ان نقول ان حكما اخلاقيا مثل "مساعدة المحتاجين امر مرغوب فيه" هو حكم صادق اخلاقيا هو ان نقول، بناء على تحليلنا السابق، ان الاعتبارات الاخلاقية تجعل من المستحسن او من المرغوب فيه ان نساعد المحتاجين. ولكن اذا كانت الاعتبارات الاخلاقية التي نلجأ اليها في هذه الحالة او في اي حالة سواها نابعة من منظور الثقافة التي ننتمي اليها وتستمد صحتها من معايير هذه الثقافة بالذات، اذن ان نقول ان الحكم الاخلاقي المعني حكم صادق هو ان نقول انه صادق بالنسبة لثقافة معينة. فاذا كانت الاعتبارات الاخلاقية التي تجعل هذا الحكم صادقا هي اعتبارات صحيحة ضمن اطار الثقافة التي ننتمي اليها، ولكنها ليست، بالضرورة، صحيحة ضمن اطار الثقافات الاخرى، اذن فلا بد لنسبية هذه الاعتبارات من ان تنعكس على الحكم الاخلاقي نفسه. بمعنى آخر، ان هذا الحكم، مثل اي حكم اخلاقي آخر، ان كان صادقا، فهو صادق بالنسبة لثقافة معينة، ولكنه ليس، بالضرورة، صادقا بالنسبة لاي ثقافة سواها.

من الواضح من تحليلنا حتى الآن ان الاعتراف بامكان تطبيق مفهوم الصدق على الاقوال الاخلاقية لا يمكن ان يخلصنا وحده من شبح اللاأدرية في الاخلاق. فالاعتراف بامكان تطبيق مفهوم الصدق على الاقوال الاخلاقية لا يلزم بأكثر من الاعتراف بوجود معيار للصدق الاخلاقي. ولكن ان نقول ان لدينا معيارا للصدق الاخلاقي لا يلزمنا وحده بأن نفترض ان هناك منظورا اخلاقيا واحدا لكل البشر ولكل الثقافات، منظورا تنبع منه الاعتبارات الاخلاقية التي نقرر في ضوئها ما اذا كان حكم اخلاقي معين صادقا او لا. وفي غياب منظور اخلاقي مشترك بين الجميع ـ منظور فوق ثقافي ـ لا يمكن تطبيق مفهوم المعرفة على الاخلاق.

لنحاول ان نبين الآن كيف يقود تعدد المنظورات الاخلاقية الى موقف لاأدري. ان أول ما نلاحظه هنا هو انه اذا جاز، بناء على المذهب النسبي، ان نصف حكما اخلاقيا بأنه صادق، فإنه لا يمكننا ان نقول انه صادق باطلاق، بل ان نقول فقط انه صادق بالنسبة لاعتبارات اخلاقية نابعة من منظور اخلاقي معين، لا من اي منظور اخلاقي سواه. فما هو صادق، اذن، بالنسبة لهذا المنظور

الاخلاقي ليس من الضروري ان يكون صادقا بالنسبة لأي منظور اخلاقي سواه. فقد تقودنا الاعتبارات الاخلاقية التي يمليها المنظور الاخلاقي للكاثوليكي الى تقبيح الاجهاض، بينما لا تقودنا الاعتبارات الاخلاقية التي يمليها منظور اخلاقي آخر الى نفس الموقف، بل ربما الى موقف معاكس. وفي حالة كهذه، ما يصدق بالنسبة للكاثوليكي بخصوص اخلاقية الاجهاض لا يصدق بالضرورة بالنسبة لغير الكاثوليكي.

المسألة الثانية التي نلاحظها هنا هي ان المنظور الاخلاقي لأي شخص قد يتعدل او قد يستبدل به منظور آخر، بحيث ان ما يصدق لهذا الشخص بالنسبة للمنظور الذي تنبع منه معايره الاخلاقية اليوم لا يصدق، بالضرورة، لهذا الشخص في وقت لاحق. ان الكاثوليكي الذي يقبح اليوم الاجهاض وقتل الرحمة واستعمال الموانع الاصطناعية للحبل قد يفقد ايمانه الكاثوليكي غدا، لسبب او لآخر، ويتجه تدريجيا نحو تبني منظور ليبرالي في الاخلاق، فلا يعود يقبح الامور المذكورة. اذن من الواضح ان الموقف النسبي في الاخلاق لا يقودنا فقط في اتجاه القول ان ما هو خير او شر بالنسبة لفرد او لجماعة ما ليس من الضروري ان يكون خيرا او شرا بالنسبة لفرد آخر او جماعة اخرى، بل يقودنا ايضا في اتجاه القول ان ما هو خير او شر بالنسبة لفرد او جماعة ما في وقت معين ليس من الضروري ان يكون خيرا او شرا لهذا الفرد او لهذه الجماعة في وقت آخر.

ان الاعتبارات الاخيرة المترتبة على المذهب النسبي في الاخلاق تضعنا امام النتائج التالية: ان الحكم الاخلاقي لشخص ما لا يمكن ان يناقضه حكم من نوعه الا اذا كان يصدر عن نفس المنظور الاخلاقي الذي صدر عنه الحكم الاول. فاذا كان س و ص يشتركان في نفس المنظور الاخلاقي، فإن قول س في هذه الحالة ان فعلا ما واجب اخلاقيا وقول ص انه ليس واجبا اخلاقيا سيكونان متناقضين. ولكن لو كان المنظور الاخلاقي لـ س هو غير المنظور الاخلاقي لـ ص، فلما كان قولاهما متناقضين منطقيا. ففي الحالة الاولى ـ حالة الاشتراك في نفس المنظور الاخلاقي ـ فإن ما يقوله س هو ان الاعتبارات الاخلاقية التي يمليها المنظور الاخلاقي الذي يصدر عنها حكمه تفرض القيام بالفعل المعني، بينما ما يقوله ص هو نقيض ذلك، اي ان هذه الاعتبارات لا تفرض القيام بالفعل المعني. اما في الحالة الثانية، فإن ما يقوله ص هو ان الاعتبارات الاخلاقية التي يمليها منظور اخلاقي غير المنظور الذي يصدر عنه حكم س لا تفرض القيام

بالفعل المعني. فاذا افترضنا في هذه الحالة، لغرض التبسيط، ان المنظور الاخلاقي لـ س هو م ١ والمنظور الاخلاقي لـ ص هو م ٢، اذن فإن الحكم الاخلاقي لـ س يصبح: ان م ١ يتضمن ان القيام بفعل كذا وكذا واجب، بينما الحكم الاخلاقي لـ ص يصبح: ان م ٢ لا يتضمن ان القيام بفعل كذا وكذا واجب. وواضح هنا انه لا تناقض مطلقا بين هذين الحكمين، لانهما يمكن ان يصدقا معا.

كذلك واضح هنا انه اذا تبنى س في وقت لاحق م ٢، بدل م ١، ونفى، انطلاقا من م ٢، ان يكون الفعل المعني واجبا، فإن نفيه هذا لا يناقض منطقيا حكمه السابق بأن الفعل المعني واجب، ما دام هذا الحكم يصدر عن م ١، لا م٢.

ما يتضح لدينا، في ضوء ما تقدم، هو ان ادعاء س انه يعرف ان فعلا ما واجب اخلاقيا لا يتضاد بالضرورة مع ادعاء ص انه يعرف ان هذا الفعل غير واجب اخلاقيا. كذلك فإن ادعاء س في وقت ما انه يعرف ان فعلا ما واجب اخلاقيا لا يتضاد بالضرورة مع ادعاء س نفسه في وقت آخر انه يعرف ان الفعل المعني غير واجب اخلاقيا. وهذا حتما يتنافى مع القول بوجود معرفة اخلاقية، ويزجنا، لا محالة، في موقف لاأدري. فإن من الشروط المنطقية الاساسية لوجود معرفة من اي نوع هو ألا يكون نقيض ما يعرفه شخص بحق موضوعا للمعرفة الحقة لاي شخص سواه، وكذلك ألا يكون نقيض ما يعرفه شخص بحق في وقت ما موضوعا لمعرفة هذا الشخص الحقة في اي وقت سواه. ان هذا الشرط نابع منطقيا من وجود رباط ضروري بين المعرفة والصدق[٣]. فالمعرفة، بالضرورة، هي اعتقاد صادق، على الاقل. اذن ان نقول ان س يعرف ان ق هو ان نقول ان لدى س اعتقادا صادقا أن ق. ولذلك فلا يعقل ان يصدق القول ان ص يعرف ان لا ـ ق الا اذا لم يصدق القول السابق المتعلق بـ س. فاذا كان ص حقا يعرف ان لا ـ ق، اذن فإن لديه اعتقادا صادقا ان لا ـ ق، وبالتالي فلا يمكن ان يكون اعتقاد س ان ق صادقا.

ان الارتباط الضروري بين المعرفة والصدق يحتم علينا ايضا ان نقول انه اذا كان س يعرف في وقت ما أن ق، اذن فإنه لا يمكنه ان يعرف في اي وقت سواه أن لا ـ ق. فاذا كان حقا يعرف الآن أن ق، فإنه طبعا قد يفقد هذه المعرفة

---

٣) انظر حول علاقة المعرفة بالصدق مقالتنا: "معرفة"، الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الاول، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٥٥ ـ ٧٦٢.

في وقت آخر لاحق، ولكن لا يعقل ان يعرف في هذا الوقت اللاحق ان لا ـ ق. فلو سلمنا، على سبيل الجدل، انه قد يعرف ان لا ـ ق في وقت لاحق، فإننا نلتزم في هذه الحالة بأن نقول، بسبب العلاقة الضرورية بين المعرفة والصدق، ان اعتقاده الآن ان ق قد لا يكون صادقا في وقت لاحق. ولكن ما دمنا قد افترضنا، اصلا، انه حقا يعرف الآن ان ق، فإننا ملزمون منطقيا بأن نقول ان اعتقاده الآن أن ق هو اعتقاد صادق. قد يفقد س اعتقاده في وقت لاحق، ولكن من الواضح انه لا يمكننا، بدون ان نزج بأنفسنا في تناقض، ان نقول ان اعتقاده الآن أن ق هو اعتقاد صادق ولكن قد يكون اعتقاده في وقت لاحق أن لا ـ ق، فيما لو اعتقد ذلك، ايضا اعتقادا صادقا.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان مفهوم المعرفة يقضي بتبني المبدأ الابستمائي التالي: بالنسبة لأي س ولأي ص، اذا كان س يعرف حقا ان ق في وقت ما، اذن فإن ص لا يعرف ان لا ـ ق، لا في نفس الوقت ولا في اي وقت سواه. وهذا المبدأ، كما هو واضح من تحليلنا السابق، صحيح، بغض النظر عما اذا افترضنا ان س و ص هما شخصان مختلفان ام شخص واحد. ولكن هذا المبدأ، كما اوضحنا من خلال تناولنا للمذهب النسبي في الاخلاق، لا يمكن تطبيقه ضمن اطار الاخلاق، على افتراض اننا أوّلنا طبيعة الاحكام الاخلاقية على النحو الذي نجده في المذهب النسبي. فحسب هذا التأويل، ان ادعاء س انه يعرف ان فعلا ما واجب او مستحسن خلقيا قد يكون صادقا دون ان يعني هذا، بالضرورة، ان ادعاء ص بأنه يغرف ان الفعل المعني ليس واجبا او مستحسنا خلقيا هو ادعاء كاذب. فاذا ادعى س، مثلا، انه يعرف ان معارضة قتل الرحمة امر واجب وادعى ص انه يعرف ان هذا ليس امرا واجبا، فإنه يمكن منطقيا لكلا الادعائين ان يصدقا. وبالتالي، يمكن منطقيا ان يصدق اعتقاد س ان معارضة قتل الرحمة امر واجب في الوقت الذي يصدق فيه اعتقاد ص انها ليست امرا واجبا.

ان المبدأ الابستمائي الذي انطلقنا منه في الفقرة السابقة لا يمكننا تطبيقه ضمن اطار الاخلاق الا اذا أولنا معرفة س او ص لما هو واجب او غير واجب، مستحسن او غير مستحسن، على أنها معرفة من غير النوع الاخلاقي، اي على انها، ربما، معرفة انثروبولوجية او ما اشبه ذلك. فلو أولناها على هذا النحو، وهو الامر الذي يتناسب، اصلا، مع وجهة النظر النسبية، فإن ما علينا ان نقوله في هذه الحالة هو ان ادعاء س انه يعرف ان امرا ما واجب هو ادعاء مؤداه ان هذا

الامر واجب من منظور ثقافي معين. واذا صدق هذا الادعاء، اذن لو ادعى ص انه يعرف ان الامر المعني ليس واجبا فإن ادعاءه هو ادعاء مرفوض اذا كان ما يعنيه هو انه يعرف انه ليس واجبا من المنظور الثقافي المعني. ولكن لو كان ما يعنيه ص هو انه يعرف أن هذا الامر ليس واجبا من منظور ثقافي آخر، فلما كان ادعاؤه مضادا لادعاء س، لانه يمكن منطقيا لامر ان يكون واجبا من منظور ثقافي معين وألا يكون واجبا من منظور ثقافي آخر. اذن فإن الكلام على وجود معرفة ضمن اطار الاخلاق، وبالتالي على امكان تطبيق المبدأ الابستمائي الذي اشرنا اليه يستوجب ان يكون موضوع المعرفة، ليس أن امرا ما واجب او مستحسن خلقيا، بل ان امرا ما واجب او مستحسن بالنسبة لمنظور ثقافي معين. واذا كان هذا هو الامر الوحيد الذي يمكن ان يشكل موضوعا للمعرفة ضمن اطار الاخلاق، اذن فإن المعرفة الوحيدة الممكنة ضمن اطار الاخلاق هي من النوع الانثربولوجي، وليست معرفة اخلاقية.

لا بد الآن من طرح السؤال التالي: ما هي الاسس التي يقوم عليها المذهب النسبي في الاخلاق؟ ان هناك حجتين رئيستين يلجأ اليهما دعاة المذهب النسبي، الا وهما الحجة القائمة على الاختلاف في الاحكام الاخلاقية والحجة القائمة على الاختلاف في المعايير الاخلاقية[4]. ولكن قبل البدء بتناول هاتين الحجتين، لا بد من ان نوضح اكثر ما الذي يفترض فيه ان يشكل النتيجة النهائية لهما. بمعنى آخر، علينا ان نوضح الآن ما الذي تعنيه النسبية الاخلاقية على وجه التحديد وكيف تتميز عن انواع اخرى من النسبية.

أول ما يجب ان نلاحظه هنا هو ان النسبية الاخلاقية، من حيث هي موقف لاأدري في الاخلاق، هي غير النسبية الثقافية وغير النسبية المتعلقة بالافعال. فالنسبية الثقافية تقول ما معناه ان القيم الاخلاقية تختلف باختلاف الثقافات أو أن قيم الافراد تختلف باختلاف الثقافات التي ينتمون اليها. فما يحسبه اهل ثقافة معينة خيرا او شرا امر يرتبط بخصوصيات هذه الثقافة والظروف التاريخية التي نجدها فيها. ولذلك فإننا لا نتوقع هنا ان تتطابق الاحكام الاخلاقية لأهل ثقافة اخرى متميزة عن السابقة، بعامل ظروفها التاريخية، مع الاحكام الاخلاقية لأهل الثقافة السابقة. ان قتل التوائم عند الولادة، مثلا، عمل لا يقبح

---

٤) J. W. Corman and K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments,** Macmillan, second ed., 1974, pp. 435 - 439.

اخلاقيا في بعض الثقافات، بينما الامر عكس ذلك تماما في ثقافة مثل ثقافتنا. وتعدد الزوجات أمر مقبول اخلاقيا في مجتمع اسلامي الثقافة، بينما المجتمعات الغربية ترفضه وتعاقب عليه. ورجم الزانية ما زال يمارس في بعض المجتمعات الاسلامية ويجد قبولا لدى ابناء هذا المجتمع، بينما نتوقع ان تلاقي هذه الممارسة اقوى انواع المعارضة وان تقبح الى اقصى الحدود في مجتمع كالولايات المتحدة او السويد.

ان الاطروحة الاساسية للنسبية الثقافية هي اطروحة انثروبولوجية وليست اطروحة فلسفية او معيارية. فإن النسبي الثقافي لا يتجاوز او غير ملزم، بوصفه نسبيا ثقافيا، ان يتجاوز وصف الواقع الثقافي لهذا المجتمع وذاك وكيف ولماذا تنعكس الفروقات الثقافية بين المجتمعات في فروقات من نوع معين في أنظمتها القيمية. ان أطروحة النسبي الثقافي تنطوي على قضيتين، الاولى هي ان الفروقات في الانظمة القيمية للبشر هي نتيجة لاختلاف الشروط التاريخية لكل منها، والثانية هي ان قيم الفرد مستقاة من الثقافة التي ينتمي اليها هذا الفرد(٥). ولكن ليس في هاتين القضيتين وحدهما ما يلزم النسبي الثقافي بأي موقف من الطبيعة المنطقية للقيم او الاحكام الاخلاقية. ولكن كما سيتضح معنا بعد حين، فإن النسبية الاخلاقية هي، في المقام الاول، موقف من الطبيعة المنطقية للقيم او الاحكام الاخلاقية. وهي، بالاضافة الى ذلك، ذات مضمون معياري، بعكس النسبية الثقافية التي لا تتجاوز حدود ما هو وصفي وتفسيري.

اما النسبية المتعلقة بالافعال فهي موقف يقضي بجعل حملنا محمولا اخلاقيا معينا على فعل معين منوطا بالشروط والظروف المحيطة بهذا الفعل. وبما ان الشروط والظروف المحيطة بفعل معين في وقت ومكان معينين قد تختلف عن الشروط والظروف المحيطة بفعل من نوعه في وقت ومكان آخرين، اذن فإن المحمول الاخلاقي الذي قد يكون حمله على الفعل مناسبا في الحالة الاولى قد لا يكون حمله مناسبا على الفعل في الحالة الثانية. اذن فإن الاطروحة الاساسية التي ينطوي عليها هذا النوع من النسبية هي الاطروحة التي تقول: كائنا ما كان الفعل الذي يشكل موضوع تقييمنا الاخلاقي، اذا حكمنا على هذا الفعل في ظل ظروف وشروط معينة بأنه خير او شر، الزامي او غير الزامي، من الوجهة

---

٥) أنظر حول هذه المسألة: Brandt, **Ethical Theory**, op. cit., p. 271

الخلقية، فإنه ليس من الضروري ان يكون حكمنا الاخلاقي على اي فعل آخر مماثلا لحكمنا على السابق في ظل ظروف وشروط اخرى(٦). فالفعل الصائب في وضع معين قد لا يكون صائبا في وضع آخر. ان الباس طفلي ثيابا خفيفة في فصل الصيف هو فعل صائب، لا شك، ولكنه حتما ليس فعلا صائبا في فصل الشتاء في مدينة كموسكو، مثلا.

من الواضح هنا ان الاطروحة الاساسية لهذا النوع من النسبية هي أطروحة ذات دلالة معيارية، وهذا، كما سنبين بعد حين، مشترك بينها وبين النسبية الاخلاقية. ان دلالتها المعيارية تكمن في انها لا تجيز اهمال الشروط والظروف المحيطة بالفعل الذي يشكل موضوع حكمنا الاخلاقي في تقييمنا لهذا الفعل لغرض معرفتنا لما هو المحمول الاخلاقي المناسب الذي يجب حمله عليه. انها تقول ما معناه: لا يجوز ان نصدر نفس الحكم الاخلاقي على فعلين من نفس النوع الا اذا كانت الظروف والشروط المناسبة المحيطة بكل منهما واحدة.

ان النسبية المتضمنة في هذا الموقف ليست من النوع الذي يمكن لاي انسان عاقل ان يعترض عليه. علاوة على ذلك، فإنها ليست البتة مؤيدة للموقف اللاأدري في الاخلاق. فليس في هذا النوع من النسبية ما يتضمن، مثلا، ان المعايير التي نلجأ اليها في تقييمنا الاخلاقي للافعال هي معايير نسبية، ليس فقط بمعنى انها تختلف من وضع لآخر، بل وايضا بمعنى انه ليس من الضروري ان تكون واحدة لوضعين مختلفين. فاذا عدنا الى مثالنا السابق الذي استعملناه للتمثيل على النسبية المتعلقة بالافعال، نجد ان المعيار الاخلاقي الذي نلجأ اليه في الحالتين واحد. ان الحفاظ على صحة الطفل هو الاساس الذي نبني عليه تقبيحنا لفعل مثل الباس طفل ثيابا خفيفة في فصل الشتاء في مدينة كموسكو، وهو ايضا الاساس لعدم تقبيحنا، بل لمدحنا، القيام بهذا الفعل في ظل ظروف اخرى، ظروف من النوع الذي يستدعي الباس الطفل ثيابا خفيفة لغرض الحفاظ على راحته وعافيته. اذن من الواضح ان النسبية المتعلقة بالافعال لا تتضمن منطقيا النسبية الاخلاقية، لأن السابقة لا تتضمن منطقيا ان المعايير الاخلاقية نسبية، بينما الاخيرة، كما تبين من خلال شرحنا السابق، تتضمن منطقيا ان المعايير الاخلاقية

---

٦) انظر هنا: المرجع السابق. وانظر ايضا:
J. W. Corman & K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments**, op. cit., p. 433.

نسبية[٧].

ولكن اذا كانت النسبية الاخلاقية تقضي بالنظر الى المعايير الاخلاقية على انها نسبية، فكيف علينا هنا ان نؤول مفهوم نسبية المعايير الاخلاقية حتى نتجنب الخلط بين النسبية الاخلاقية والنسبية الثقافية؟ قد يقترح بعضهم ان ما تعنيه النسبية الاخلاقية، على وجه التحديد، هو ان المعيار الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور فرد او جماعة معينة ليس من الضروري ان يكون مسوغا من منظور فرد آخر او جماعة اخرى. ان هذا الاقتراح، لا شك، يقربنا من النسبية الاخلاقية ويبعدنا عن النسبية الثقافية، ولكنه، مع ذلك، لا يقبض على الفحوى الاساسي للنسبية الاخلاقية. انه يقربنا من النسبية الاخلاقية، لأنه يتضمن شرطا ضروريا من شروط النسبية الاخلاقية، ولكن هذا الشرط ليس كافيا. فكل نسبي اخلاقي، كما سيتضح بعد حين، ملزم بتبني وجهة النظر القائلة ان المنظور الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور فرد او جماعة ما قد لا يكون مسوغا من منظور فرد آخر او جماعة اخرى. ولكن ليس كل من يتبنى وجهة النظر الاخيرة نسبيا اخلاقيا. بيد ان وجهة النظر هذه تتجاوز ما هو متضمن في النسبية الثقافية. فالنسبي الثقافي، كما هو واضح من شرحنا السابق، لا يشير الى ما هو مسوغ او غير مسوغ من منظور معين، بل الى ما هو مقبول او غير مقبول. ان اقصى ما يمكن ان يقوله النسبي الثقافي هو ان المعايير الاخلاقية تختلف باختلاف الثقافات او المجتمعات، وهذا لا يعني سوى ان ما نجده مقبولا لدى ابناء ثقافة ما على انه معيار اساسي للأخلاق قد لا يقبله ابناء ثقافة اخرى على انه كذلك. ولكن هذا لا يتعارض مع القول بوجود معايير اخلاقية مسوغة للجميع، ليس بمعنى انها مسوغة في نظر الجميع، بل بمعنى انها صحيحة ومطلوب منا جميعا ان نتبناها، بغض النظر عما نقبله او لا نقبله من معايير.

لنحاول ان نوضح الآن لماذا نسبية المعايير للنسبي الاخلاقي لا تعني فقط ان المعيار الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور معين قد لا يكون مسوغا من منظور آخر. فلو ركزنا الآن على القول: ان المعيار المسوغ من منظور معين ليس بالضرورة المعيار المسوغ من منظور آخر، للاحظنا أمرين: اولا، ان كون معيار

---

٧) من الواضح هنا انه لو كانت النسبية المتعلقة بالافعال متضمنة للنسبية الاخلاقية، لكانت ايضا متضمنة لنسبية المعايير، لان النسبية الاخلاقية تتضمن نسبية المعايير.

مسوغا من منظور معين لا يعني انه معيار صحيح من هذا المنظور[8]. لا توجد علاقة منطقية او علاقة مفهومية هنا بين وجود مسوغ، وحتى وجود مسوغ قوي، لحسبان قضية ما صادقة او حسبان معيار ما صحيحا وكون هذه القضية صادقة بالفعل او كون هذا المعيار صحيحا بالفعل. فإن اعتقادنا، مثلا، ان اي غراب سنلتقي به في المستقبل سيكون اسود اللون هو حتما اعتقاد مسوغ استقرائيا تسويغا كافيا، لأن بين الغربان الكثيرة التي شاهدناها في الماضي، لم نلتق مرة واحدة بغراب غير اسود. ومع هذا كله، قد يكون اعتقادنا كاذبا، اذ لا تناقض منطقيا بين افتراضنا صدق الأدلة المسوغة ورفضنا القضية التي تشكل موضوع التسويغ. فالأدلة المسوغة لا تتضمن منطقيا القضية التي تشكل موضوع التسويغ في هذه الحالة، وهذا في الواقع هو ما يصدق على الكثير الكثير من الحالات التي نلجأ فيها الى ادلة معينة لتسويغ نتيجة معينة[9]. ولكن اذا كان وجود مسوغ، وحتى وجود مسوغ قوي، لنتيجة ما لا يعني، بالضرورة، انها صحيحة، اذن ان نقول ان معيارا ما مسوغ من منظور معين لا يعني، بالضرورة، انه معيار صحيح من هذا المنظور. بصورة مماثلة، اذا قلنا ان هذا المعيار غير مسوغ من منظور آخر، فإن هذا لا يعني، بالضرورة، انه غير صحيح من هذا المنظور الآخر. وهذا يعني في نهاية الامر ان المعيار الذي يكون مسوغا من منظور معين ولا يكون مسوغا من منظور آخر قد يكون، مع ذلك، صحيحا بالنسبة للاثنين، وهذا ما لا يتفق مع أطروحة النسبية الاخلاقية.

ثانيا، ان قولنا ان المعيار المسوغ من منظور معين قد لا يكون مسوغا من منظور آخر، وان كان يفترض ان تسويغ المعايير الخلقية أمر نسبي، لا يلزمنا بالنظر الى هذه المعايير ذاتها على انها نسبية. من الملاحظ، مثلا، ان القضايا العلمية المسوغة من منظور الفيزياء النيوتنية قد لا تكون مسوغة من منظور الفيزياء المعاصرة. فإنه حتما امر مسوغ، من منظور الفيزياء النيوتنية، ان نقول ان سرعة الجسم قد تتزايد بلا انقطاع، بينما هذا غير مسوغ من منظور الفيزياء المعاصرة، اذ ان سرعة الجسم، من منظور الفيزياء المعاصرة، لا يمكن ان تزيد على سرعة

---

٨) Corman & Lehrer, op. cit. p. 434

٩) ان هذا في الواقع ينطبق على كل حالات التسويغ الاستقرائي، حيث طبيعة الاستدلال الاستقرائي لا تسمح بالحيازة على دعم تام للنتيجة.

الضوء. ولكن هذا وحده لا يمكن ان يعني ان مسألة امكان تزايد سرعة الجسم بلا انقطاع هي مسألة نسبية. من الواضح، اذا، من مثالنا ان كون التسويغ امرا نسبيا لا يعني، بالضرورة، ان الحقيقة المزعومة التي تشكل موضوع التسويغ هي حقيقة نسبية. وهذا يعني، بدوره، ان كون تسويغ المعايير الخلقية امرا نسبيا لا يعني، بالضرورة، ان هذه المعايير نفسها نسبية.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان القضية المحورية للنسبي الاخلاقي ليست ان المعيار الخلقي المقبول من منظور معين ليس مقبولا او قد لا يكون مقبولا من منظور آخر، ولا هي حتى ان المعيار المسوغ من منظور معين ليس او قد لا يكون مسوغا من منظور آخر. انها، بالاحرى، ان المعيار الصحيح من منظور معين ليس او قد لا يكون صحيحا من منظور آخر. ان النسبية الاخلاقية، بمعنى آخر تفترض ان هناك منظورات مختلفة وانه لا أفضلية، من الوجهة الابستمولوجية، لأي منظور منها على المنظورات الاخرى. فالمعيار الخلقي الذي يكون صحيحا من منظور معين لا تستبعد صحته ان يكون اي معيار خلقي آخر مغاير او معاكس للسابق صحيحا من منظور آخر. فاذا كنا نعيش، مثلا، في كنف ثقافة ابيقورية الاتجاه، فإننا نتوقع في هذه الحالة ان يكون المعيار الخلقي الصحيح، من هذا المنظور الابيقوري، هو المعيار الذي يحض على طلب اللذة ومجانبة الألم. ولكن لو افترضنا الآن ان هناك جماعة تنظر الى الشؤون الخلقية من منظور كنطي - اي منظور ديونطولوجي - لتوقعنا ان يكون المعيار الخلقي الصحيح من هذا المنظور الكنطي مغايرا للمعيار الخلقي الصحيح من المنظور الابيقوري. ففي الحالة الثانية، ان المعيار الصحيح هو المعيار الذي يحضنا على القيام بما نحن ملزمون به، بغض النظر عن النتائج، اي حتى لو لم يجلب لنا اللذة او يجنبنا الألم. ان تعارض المعيار الابيقوري مع المعيار الكنطي لا يعني، في نظر النسبي الاخلاقي، ان افتراضنا ان المعيار السابق صحيح يتعارض منطقيا مع افتراضنا صحة المعيار الاخير. فعندما نفترض ان السابق صحيح، فإن هذا هو كافتراضنا صحة اي معيار خلقي سواه، اي لا يفترض صحته باطلاق، بل فقط بالعلاقة مع منظور معين، المنظور الابيقوري في هذه الحالة. بصورة مماثلة، اذا افترضنا صحة المعيار الاخير، فإننا لا نفترضها باطلاق، بل بالعلاقة مع المنظور الكنطي. وعندما يتضح هذا، ما يتضح معه هو ان تعارض هذين المعيارين الخلقيين لا يمكن ان يعني تعارضا منطقيا بين افتراضنا صحة الاول وافتراضنا صحة الثاني. وبما ان ما قلناه

عن هذين المعيارين الخلقيين ينطبق ايضا على كل معيار خلقي ممكن، اذن ما يتبع من هذا هو ان المعايير الخلقية المتغايرة هي معايير صحيحة من منظورات متغايرة.

من النتائج المترتبة على قولنا الاخير الذي يقبض على الفحوى الاساسي للنسبية الاخلاقية هو ان الاراء والمواقف الخلقية نسبية. ان هذا في الواقع هو ما دعا بعض فلاسفة الاخلاق الى تعريف النسبية الاخلاقية على انها تعني ان كل الاراء الخلقية المتعارضة صحيحة بالتساوي[10]. فالموقف او الحكم الخلقي على وجه التحديد يتقرر بمعيار خلقي ما وان صحته، بالتالي، منوطة بصحة هذا المعيار. من الواضح، اذا، ان نسبية المعايير بالمعنى الذي تناولناه تتضمن نسبية المواقف او الاحكام الخلقية. فاذا كانت المعايير الخلقية المتغايرة هي معايير صحيحة من منظورات متغايرة، اذن فإن الاحكام الخلقية المتغايرة، ما دامت صحة كل منها مشتقة من معيار من هذه المعايير دون سواه، هي احكام صحيحة من هذه المنظورات المتغايرة.

ان الموقف الاخير هو الذي يعرف احيانا بالنسبية المنهجية[11]. فإن ما يصدق ضمن اطار هذا الموقف هو ان هناك طرقا مختلفة للوصول الى احكام خلقية وانه لا افضلية من الوجهة الابستمولوجية لأي طريقة منها على الاخرى. فإذا كنت تنطلق، مثلا، من منظور ابيقوري، فإن طريقتك في الوصول الى حكم خلقي او آخر شيء، وان كنت تنطلق من منظور كنطي او نفعي، فإن طريقتك هذه شيء آخر. ولكن لا توجد اعتبارات ابستمولوجية او منطقية او منهجية تفرض اختيار طريقة من هذه الطرق على سواها. انها متساوية امام محكمة العقل. ولكن اذا كانت هذه الطرق المتباينة متساوية امام محكمة العقل، وهي التي توصلنا الى مواقف او احكام خلقية متباينة بل ومتعارضة، اذن فإن الاخيرة ايضا متساوية امام محكمة العقل.

يجدر ان نلاحظ هنا الامور التالية حول هذا الموقف. اولا، انه واللاأدرية في الاخلاق سيان. فإن الفحوى الاساسي له هو انه لا توجد طريقة عقلانية

---

١٠) ان هذا هو تعريف ريتشارد براندت. انظر:

Brandt, Ethical Theory, op. cit., p. 272.

ان هذا التعريف، في نظره، ينطبق على النسبية المنهجية التي هي واللاأدرية صنوان (ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥). ان هذا الموقف هو الذي يعنينا هنا، وليس الموقف الذي يقول ان بعض الآراء الخلقية صحيحة بالتساوي.

١١) نفس المرجع السابق، ص ٧٥.

خـاصة بـالاخلاق يمكن ان يـوصلنا تـطبيقهـا من حيث المبـدأ الى تبني المـوقف او الحكم الخلقي المـطلوب. فكائنـة ما كـانت الطريقـة التي نلجأ اليهـا للوصول الى موقف او حكم خلقي معين، فإن بمقدور سوانا ان يلجأ الى طريقة مغايرة لها وان يصل الى موقف او حكم خلقي مغاير بل وحتى معارض لما اوصلنا اليه لجؤونا الى طريقتنا. ولا مجال للمفاضلة او للاختيار عقلانيا بين هاتين الطريقتـين. ثانيـا، انه موقف ميتا ـ اخـلاقي وليس موقفـا خلقيا. انـه يقـول شيئـا عن طبيعـة الاحكـام الخلقيـة ولكنه هـو نفسـه لا يعـبر عن حكم خلقي من اي نـوع. ان دعـاة هـذا المـوقف لا يحاولـون ان يقـولـوا، مثـلا، انـه لا شيء صحيـح ولا شيء خـطأ من الـوجهة الخلقيـة، بل انهم يحـاولون، في المقـام الاول، ان يقولـوا شيئا عـما يعنيه اعتبارنا لأي حكم خلقي صحيحا او غير صحيح. والفرق واضـح هنا بـين قولنـا ان حكما ما صحيح او غير صحيـح خلقيا وقـولنا مـا الذي يعنيـه ان نقول الامـر السابق: انه الفـرق بين الاخـلاق والميتا ـ اخـلاق. ثالثـا، ان هذا المـوقف يجعل الحكم الخلقي غـير قابـل للنقد او الـدحض من الخارج، اي انـطلاقا من منـظور خلقي غير الذي يصدر عنه هذا الحكم. فاذا كـانت الاحكام الخلقيـة لابن ثقافـة معينة تنبع، مثلا، من نظرة ديونطولـوجية شبـه ـ كنطيـة، فإن النسبيـة المنهجية لا تجيز لي ان انتقد هذه الاحكام على اساس معيـار خلقي يصدر عن منـظور غائي، كـالمنظور النفعي او الابيقـوري. فاذا قبـح شخص الاجهاض، مثـلا، من منظور ديونطولوجي شبه ـ كنطي، فإن بإمكاني من حيث المبدأ، ان اوجه نقدا الى موقفـه هذا او حتى ان ادحضه، فقط اذا استطعت ان ابين له، من المنظور الذي يفترض ان ينبع منه موقفه بالذات، ان هذا الموقف مشكـوك فيه او غـير مقبول. ولكن لا يمكنني ان انتقد موقفه هذا او ان ادحضـه على اسـاس انه مـوقف مشكوك فيـه او غير جائز من منظور نفعي او اي منظور غائي آخر.

ان الفحوى الاساسي للنسبيـة المنهجية والـذي تترتب عليـه النتائـج الثلاث الاخيرة هو، كما رأينا، ان المعايير الخلقية المتغايرة صحيحة من منظورات متغايرة. ما هو الاساس الذي يقوم عليه هذا الموقف النسبي؟[١٢].

توجد، كما ذكرنا في مكان سابق من هذا الفصل، حجتان يقوم عليهما هـذا الموقف، وهما الحجة القائمـة على الاختـلاف في الاحكام الخلقيـة والحجة القـائمة

---

١٢) ان هـذا التعريف للنسبيـة عام جـدا بحيث يحتضن الانواع المختلفـة للنسبية كـالنسبية التاريخية والنسبية الطبقية والنسبية الاجتماعية.

على الاختلاف في المعايير الخلقية. لنحاول الآن ان نفحص ونقيم كل حجة من هاتين الحجتين على حدة، مبتدئين بالاولى. لقد تعرضنا لهذه الحجة في معالجتنا للموقف الذاتاني في الاخلاق ولسنا بحاجة لبسطها باسهاب. ان هذه الحجة، كما رأينا، تنطلق من واقعة ان هناك خلافات على نطاق واسع بين البشر حول المسائل الخلقية وان هذه الخلافات لا تنحصر في كونها خلافات بين ابناء الثقافات المختلفة، بل انها تشمل ايضا ابناء الثقافة الواحدة. كذلك فإن هذه الخلافات، عندما تقوم بين ابناء الثقافة الواحدة او ابناء المجتمع الواحد، لا تقف عند حد كونها خلافات بين فئات ثقافية فرعية داخل الاطار العام للثقافة الاصلية، بل انها تقوم ايضا حتى داخل اطار كل فئة من هذه الفئات الثقافية الفرعية[١٣]. بمعنى آخر، فإننا نجد، مثلا، في مجتمع كالمجتمع الامريكي اختلافا في المواقف الخلقية، ليس فقط بين الكاثوليكي والبروتستانتي او بين الاسود والابيض او بين اهل الشمال واهل الجنوب، بل وايضا بين الكاثوليك انفسهم والبروتستانت انفسهم والسود انفسهم وبين ابناء كل فئة اخرى من الفئات التي ذكرناها والتي لم نذكرها.

ولكن السؤال الذي لا بد من مواجهته الان، على افتراض اننا سلمنا بصحة ما جاء في الفقرة الاخيرة، هو السؤال التالي: ما هي أهمية الواقعة المتعلقة بالاختلافات الواسعة في مواقف واحكام البشر الخلقية لغرض البرهنة على النسبية الاخلاقية؟ ان جواب اصحاب الحجة التي نعالجها يمكن تلخيصه على النحو الاتي: ان التفسير الوحيد المعقول للواقعة التي تعنينا هنا، اي واقعة وجود اختلافات واسعة في المواقف والاحكام الخلقية، هي ان معايير البشر الخلقية ليست واحدة وتختلف، بالتالي، باختلاف الاوضاع الثقافية والتاريخية والاجتماعية للبشر. ولكن هذا الجواب، كما سنبين بعد حين، غير مقبول، لان هناك احتمالات اخرى لتفسير الاختلاف في الاحكام الخلقية. بالاضافة الى هذا، فإننا سنحاول ان نبين انه جتى لو كان اختلاف المعايير الخلقية هو التفسير الوحيد المعقول لاختلاف الاحكام الخلقية، فإن التسليم بتعدد المعايير الخلقية وحده لا يقربنا قيد أنملة من النسبية الاخلاقية. ولكن قبل الولوج في تناول هاتين المسألتين، لنحاول اولا ان نعطي الصيغة المناسبة لمقدمتي الحجة السابقة. المقدمة

---

١٣) انا نستعمل التعبير "فئة ثقافية فرعية" مقابل المصطلح السوسيولوجي الانجليزي **Sub - cultural group.**

الاولى، كما رأينا، تشير الى واقعة سوسيولوجية ما، الا وهي:

١ ـ ان الاحكام الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

والمقدمة الثانية، بناء على شرحنا السابق، يمكن وضعها في صيغة قضية شرطية متصلة على النحو الآتي:

٢ ـ اذا كانت الاحكام الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، اذن فإن المعايير التي يلجأون اليها تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ليس بالامر العسير هنا ان نرى انه بامكاننا ان نستنتج من هاتين المقدمتين بواسطة قاعدة الوضع ان:

٣ ـ المعايير الخلقية التي يلجأ اليها البشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ان استنباطنا النتيجة الاخيرة من المقدمتين السابقتين هو استنباط صحيح لا شك. كذلك فإن المقدمة الاولى لهذه الحجة لا غبار عليها مطلقا. فاختلاف الاحكام والمواقف الخلقية للبشر على نطاق واسع وعلى نحو مساير للاختلاف في ظروفهم الزمانية والمكانية أمر لا جدال فيه. ولكن المقدمة الثانية، في نظرنا، هي حتما مقدمة مشكوك فيها. فإن نسبية (او اختلاف) المعايير الخلقية هي فقط احتمال من الاحتمالات التي قد تفسر هذا الاختلاف الواسع في الاحكام او المواقف الخلقية. فلا جدال طبعا حول كون تعدد المعايير الخلقية واختلافها باختلاف الظروف الزمانية والمكانية قد يشكل شرطا لاختلاف الاحكام الخلقية، كما تهيىء لنا المقدمة الثانية للحجة التي تشكل هنا مدار نقاشنا.

حتى تتوضح النقطة الاخيرة بصورة كافية، لنعد هنا الى مسائل كنا قد اثرناها في فصل سابق في معالجتنا للذاتانية في الاخلاق. فمن الامور التي ركزنا عليها في هذا الصدد ان الاختلاف في الموقف الخلقي، وبالتالي في الحكم الخلقي بين فردين او مجموعتين من الافراد قد يعكس اختلافا في الوضع الابستمائي للفريقين او اختلافا ميتافيزيقيا او فلسفيا بينهما. او، بصورة اكثر تعميما، اختلافا حول امور ليست في صلب الاخلاق. فلنفترض ان المعلومات التي لدى الطبيب الذي يعالج مريضا مصابا بالسرطان في احدى المستشفيات تشير بما لا يقبل الشك الى ان حالته ميؤوس منها كليا، مما يجعله يقرر ان التوقف عن معالجته وارساله الى بيته ليموت مع اهله هو افضل ما يمكن عمله في هذه الحالة. ولكن قد لا تكون

هذه المعلومات بالذات في حوزة طبيب آخر، بل قد تكون لديه معلومات تشير الى ان حالة المريض المذكور ليست ميؤوسا منها كليا وان هناك بعض الامل في مساعدته على التغلب على مرضه، على الاقل جزئيا. ان الطبيب الثاني، لا شك، سيتخذ قرارا غير القرار الذي اتخذه الطبيب الاول، ولكن الاختلاف بين القرارين، كما هو واضح من مثالنا، يعكس اختلافا في الوضع الابستمائي للطبيبين، وليس اختلافا في المعيار الخلقي الذي يلجأ اليه كل منهما. فإن الوضع الابستمائي للطبيب الاول يخول له بالاعتقاد بأن حالة المريض المصاب بالسرطان ميؤوس منها. ولذلك فإنه يقرر ان يتوقف عن معالجته عملا بالمبدأ القائل انه لا يجوز بذل مجهود او تحمل تكاليف الا لاغراض نعرف سلفا انها قابلة للتحقيق. اما الوضع الابستمائي للطبيب الثاني فإنه يخول له بالاعتقاد ان المريض المذكور ليس في وضع ميؤوس منه ولذلك فإنه يقرر،عملا بالمبدأ نفسه الذي لجأ اليه الطبيب الاول، الا يتوقف عن معالجة هذا المريض.

قد يعكس الاختلاف في الموقف او الحكم الخلقي لفريقين اختلافا في النظرة الميتافيزيقية لكل منهما. ففي بعض المجتمعات البدائية، مثلا، يسود الاعتقاد بأن الانسان بعد مماته تنتظره حياة ثانية، ولكن حالته الفيزيائية في حياته الثانية ستكون تماما كحالته الفيزيائية التي انتهى اليها في حياته الاولى. ان هذا يفسر لماذا يمارس الابناء في هذا المجتمع عادة قتل الوالدين قبل بلوغهما السن الذي يُعتقد انه يشكل بداية تدهور حالتهما الفيزيائية. نحن طبعا لا نشارك ابناء هذا المجتمع اعتقادهم بأن الانسان في حياته الآخرة سيكون على نفس الحالة الفيزيائية التي كان عليها في آخر حياته السابقة. ولأننا لا نشاركهم اعتقادهم الميتافيزيقي او الديني هذا، فإننا ننظر الى قتل الوالدين غير نظرتهم اليه. ولكن من الملاحظ ها اننا كلينا نعمل بنفس المبدأ الخلقي، ألا وهو المبدأ الذي يقضي بأن يكرم كل منا اباه وأمه. فإن الاختلاف في موقفنا من قتل الوالدين لا يعكس، اذاً، اختلافا في المعيار الخلقي الذي نعمل به.

تشير الامثلة السابقة بوضوح الى انه لا توجد علاقة ضرورية بين الاختلاف في المواقف والاحكام الخلقية، من جهة، والاختلاف في المعايير الخلقية، من جهة ثانية والى ان الاختلاف في المعايير الخلقية ليس شرطا ضروريا للاختلاف في المواقف والاحكام الخلقية. ولكن حتى لو افترضنا الان ـ وهنا ننتقل الى الحجة الثانية ـ صدق نتيجة الحجة الاولى، اي ان المعايير الخلقية للبشر تختلف كثيرا

باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، فالسؤال الان هو: هل من مسوغ للانتقال من القضية الاخيرة الى التسليم بصدق النسبية الاخلاقية؟ ان الجواب، كما سأحاول ان أبين بعد حين، هو ان هذا الانتقال غير مسوغ.

حتى تتوضح هذه المسألة كما يجب، لنحاول اولا ان نقدم صياغة مناسبة للحجة الثانية. هذه الحجة، كما هو واضح من كلامنا، تقوم على افتراض ان المعايير الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف ظروفهم الزمانية والمكانية. ولكن من الواضح هنا ان هذا الافتراض لا يتناقض منطقيا مع افتراضنا وجود معايير خلقية صحيحة لكل البشر في كل الظروف والازمنة. لا نقصد ان نقول طبعا ان هناك معايير خلقية من هذا النوع، فليس هذا هو الامر الذي يعنينا الان. ان ما يعنينا في المقام الاول في معالجتنا الحجة الثانية هو ما اذا كانت النسبية الاخلاقية هي الطريقة الوحيدة المعقولة لتفسير الاختلاف الواسع في المعايير الخلقية. وما هو واضح لنا هنا هو ان هناك احتمالات اخرى لتفسير هذا الاختلاف في المعايير الخلقية. فإن احتمالا من هذه الاحتمالات هو ان نفترض، كما افترض دعاة المذهب الانفعالي، مثلا، ان المعايير الخلقية ليست موضوعية ولا معنى لأن نقول انها صحيحة او غير صحيحة. من الواضح ان هذا الافتراض الاخير يتضمن منطقيا ان الخلافات الخلقية الخالصة ليست من النوع الذي يمكن الحسم فيه حتى من حيث المبدأ، ولذلك فليس بالامر الغريب، من منظور هذا الافتراض، ان تستمر الخلافات الاخلاقية وان تنتشر ـ هذه الخلافات التي تتمحور في نهاية الامر حول المعايير الخلقية. اذن بإمكاننا ان نقول، على الاقل، ان افتراض دعاة المذهب الانفعالي لا يتعارض منطقيا مع المقدمة الاساسية للحجة الثانية، ولكنه حتما يتعارض منطقيا مع المذهب النسبي الذي يعنينا هنا. فإن المذهب النسبي الذي نعالجه يقول، كما رأينا، ان المعايير الخلقية صحيحة ولكن على نحو نسبي، اما المذهب الانفعالي فإنه يرفض اعتبارها صحيحة، لا بمعنى مطلق ولا بمعنى نسبي. ولكن اذا كان ما يفترضه دعاة المذهب الانفعالي عن المعايير الخلقية لا يتعارض منطقيا مع المقدمة الاساسية للحجة الثانية، اي مع افتراضنا وجود اختلاف كبير في المعايير الخلقية، اذن فإن الافتراض الاخير لا يمكن ان يتضمن منطقيا النسبية الاخلاقية لأنها تتعارض منطقيا مع الافتراض السابق.

بإمكاننا ان نبين الشيء نفسه اذا اخذنا احتمالا آخر لتفسير المقدمة الاساسية للحجة الثانية. هذا الاحتمال هو ان طرق تسويغ المعايير الخلقية قد تختلف

باختلاف الظروف الزمانية والمكانية. فقد تسوغ جماعة في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة اللجوء الى معيار خلقي او آخر على اساس معتقداتها الدينية، وقد لا ينطبق الشيء نفسه على هذه الجماعة او جماعة اخرى في ظروف اخرى. كذلك فإننا لا نتوقع ان يكون الاساس المسوغ للجوء الى معيار خلقي او آخر واحدا حتى في الحالات التي تلجأ فيها جماعات مختلفة الى الدين اساسا للتسويغ. فالمعتقدات الدينية ليست واحدة لجميع الجماعات. وحتى في الحالات التي تشترك فيها جماعتان او اكثر في نفس المعتقدات الدينية، فإننا نتوقع ان يتلون فهم كل جماعة لهذه المعتقدات الدينية بخصوصيتها الثقافية. اذن، قد تختلف طرق تسويغ المعايير الخلقية كثيرا باختلاف الجماعات واختلاف ظروفها الزمانية والمكانية. واذا كان هذا حاصلا بالفعل، فما ينتج عنه هو ان المعيار الخلقي المسوغ لجماعة ما ليس مسوغا لجماعة اخرى وحتى ليس مسوغا للجماعة السابقة في ظل ظروف زمانية ومكانية غير التي يكون في ظلها مسوغا لهذه الجماعة. واذا اضفنا الآن انه لا مجال لان يصبح معيار خلقي جزءا من النسق الخلقي لجماعة معينة الا اذا ساد الاعتقاد انه معيار مسوغ، اذن فاذا كانت طرق التسويغ تتعدد بتعدد الجماعات والمعايير تتعدد بتعدد طرق التسويغ، فالنتيجة التي لا مهرب منها هي ان المعايير الخلقية لا بد ان تختلف كثيرا باختلاف الجماعات واختلاف الظروف الزمانية والمكانية لها.

ما هي اهمية ما نقوله هنا لغرض تقييم الحجة الثانية؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة مجدية، يجب ان نعود هنا الى مسألة كنا قد اثرناها سابقا، الا وهي انه لا علاقة ضرورية بين قولنا ان معيارا ما مسوغ وقولنا انه صحيح. اذن ان نقول ان معيارا ما مسوغ لجماعة ما لا يعني ان هذا المعيار صحيح لهذه الجماعة. واذا افترضنا الآن ان ما يفسر اختلاف المعايير الخلقية ـ اي المقدمة الاساسية للحجة الثانية ـ هو اختلاف طرق التسويغ، اذن ما دام اختلاف طرق التسويغ لا يتضمن، بالضرورة، النسبية الاخلاقية، فإن الشيء نفسه يجب ان ينطبق على اختلاف المعايير، اي على مقدمة الحجة الثانية، والا نقع في تناقض. بامكاننا ان نبين هذا على النحو الآتي: لنفترض اولا ان طرق تسويغ المعايير الخلقية تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، اي ان:

١ ـ المعيار الخلقي المسوغ في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة ليس مسوغا في ظل ظروف سواها.

اذا اضفنا الى هذا ان:

٢ ـ المعيار الذي يستعمل في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة هو المعيار المسوغ في ظل هذه الظروف،

يصير بإمكاننا ان نستنتج من (١) و(٢) أن:

٣ ـ المعايير الخلقية تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ولكن من الملاحظ هنا اننا اذا افترضنا ما تفترضه الحجة الثانية، الا وهو ان اختلاف المعايير الخلقية يتضمن منطقيا صدق النسبية الاخلاقية، فلا مهرب لنا هنا من التناقض. فاذا افترضنا صحة الحجة الثانية، فما علينا ان نثبته هنا هو القضية الشرطية المتصلة:

٤ ـ اذا اختلفت المعايير الخلقية باختلاف الظروف الزمانية والمكانية ، اذن فإن النسبية الاخلاقية صادقة.

ولكن بما ان المقدمتين الاوليين تتضمنان منطقيا مقدم القضية الاخيرة، اذن اذا سلمنا بصدق هذه القضية، يلزم منطقيا ان نسلم بأن المقدمتين الاوليين تتضمنان منطقيا تالي هذه القضية، اي تتضمنان منطقيا صدق النسبية الاخلاقية. ولكن، كما بينا سابقا، فإنهما لا تتضمنان صدق النسبية الاخلاقية، وبالتالي لا يبقى امامنا هنا لتجنب هذا التناقض سوى رفض القضية الرابعة. ولكن هذا يعني، على وجد التحديد، رفض الحجة الثانية المقدمة لدعم النسبية الاخلاقية.

الفصل السادس

الأخلاق والسلطة

الفصل السادس

الاخلاق والسلطة

تناولنا فيما سبق أهم النظريات الفلسفية في الاخلاق التي لها نتائج لاأدرية وفندنا كل نظرية منها. ولكن من الواضح ان ما قمنا به حتى الآن لا يجنبنا وحده شبح اللاأدرية الاخلاقية، لأنه لا يتجاوز، في مجمله، محاولتنا دحض او اضعاف الحجج التي تقوم عليها كل نظرية من النظريات الفلسفية المذكورة. بمعنى آخر، ان ما قمنا به حتى الآن، ليس تقديم دحض مباشر للنتائج اللاأدرية المترتبة على هذه النظريات الفلسفية، بل تقديم دحض للحجج التي تشكل ضمن اطار كل نظرية من هذه النظريات اساسا للنتائج اللاأدرية المعنية. ومن الواضح ان دحض حجة ما لا يعني، بالضرورة، دحض نتيجتها. انه قد لا يعني اكثر من اظهار مواطن الضعف في مقدماتها او اظهار عدم وجود رابط منطقي بين المقدمات والنتيجة من النوع الذي يضمن بالضرورة صدق النتيجة عندما تكون المقدمات صادقة. باختصار، ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها تحليلنا وتفنيدنا للانواع المختلفة للاأدرية الاخلاقية هي انه لا يقدم لنا اللاأدريون الاخلاقيون، على مختلف انواعهم، حتى الآن مسوغات كافية، من الوجهة المنطقية، لاقناعنا باستحالة المعرفة الاخلاقية.

من الواضح اننا ما زلنا مواجهين، اذن، بالسؤال الذي يشكل احد محاور هذا الكتاب الرئيسة، الا وهو: هل المعرفة الاخلاقية ممكنة، وكيف؟ قد يكون الفلاسفة الذين احتضنوا موقفا لاأدريا في الاخلاق فشلوا، كما ندعي، في تسويغ موقفهم على نحو مرض من الوجهة المنطقية والفلسفية، ولكن هذا وحده لا يعطينا الحق في ان ندعي ان اللاأدرية الاخلاقية مرفوضة من حيث المبدأ.

فالادعاء الاخير يحتاج الى تقديم دحض مباشر للموقف اللاأدري في الاخلاق، وهذا، بدوره، يستوجب ان نبين ان المعرفة الاخلاقية ممكنة وان نظهر الاسس التي تقوم عليها هذه المعرفة.

من بين اقدم النظريات التي تستهدف اعطاء رد حاسم على موقف اللاأدرية الاخلاقية النظرية التي يسميها رتشارد براندت "النظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي"[1]. وملخص هذه النظرية انه لا يمكننا الحصول على معرفة اخلاقية موثوق فيها بدون اللجوء الى المصدر السلطوي المناسب. بصورة اكثر تحديدا، ما يمكن قوله، بناء على هذه النظرية، هو ان اي تسويغ معقول وصحيح لاعتقاد اخلاقي يجب ان يتضمن مقدمات تشير الى موقف السلطة الاخلاقية المناسبة من القضية التي يدور حولها الاعتقاد الاخلاقي المعني. فبناء على هذه النظرية، ان اعرف، مثلا، ان الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه هو ان يجد اعتقادي الاخلاقي بخصوص الوفاء بالوعد مسوغه النهائي في تطابقه مع اعتقاد السلطة الاخلاقية. بمعنى آخر، لا يمكنني ان اعرف ان الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه الا اذا كنت اعرف، على الاقل، ان السلطة الاخلاقية تنظر الى الوفاء بالوعد على انه أمر مرغوب فيه.

ان نظرية كهذه لا بد من ان تواجه عددا من المشكلات التي بدون تخطيها لا يمكن لهذه النظرية ان تقترب قيد أنملة من ان تنقذنا من مخالب اللاأدرية الاخلاقية. اول هذه المشكلات هي مشكلة تعيين السلطة الاخلاقية. من أو ما الذي يجب ان يشكل السلطة النهائية في الاخلاق؟ هل هو المجتمع أم الحكماء والفلاسفة أم الانبياء والرسل؟ كيف نختار، وبناء على اي معيار؟ ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في سلطة ما حتى يجوز لنا اعتبارها السلطة النهائية في الاخلاق؟ المشكلة الثانية التي لا بد من مواجهتها هنا هي مشكلة تنشأ بعد تحديدنا الشروط الضرورية والكافية لحسبان سلطة ما هي السلطة النهائية في الاخلاق. لنفترض اننا قررنا ما هي هذه الشروط الضرورية والكافية ولخصناها كلها، لغرض التبسيط، في شرط واحد هو ش. في هذه الحالة، علينا ان نواجه المشكلة التالية: ما الذي يمنع، من حيث المبدأ، ان توجد اكثر من سلطة يتوافر فيها الشرط ش، وفي حال وجود اثنتين على الاقل يتوافر فيهما هذا الشرط، فما الذي يضمن ان تكون آراؤهما وأحكامهما ومواقفهما متطابقة بالنسبة لكل القضايا الاخلاقية؟

---

(١) R. B. Brandt. Ethical Theory, op. cit., p.56.

ولكن اذا كـان ممكنا، من حيث المبـدأ، ان يوجـد تعارض في رأييهـا او مـوقفيهـا من مسألة اخلاقية، وبالتالي، في حكميهـا عليها، الا يتحتم علينـا هنا اللجـوء الى سلطة أعـلى للحسم؟ ولكن هذا لا يمكن ان يجنبنـا المشكلة المـطروحـة، انـه فقط ينقلهـا الى مستوى آخر. فإن لجوءنا الى سلطة اعلى، في هذه الحالة، لا يمكن ان يعني شيئـا سوى تخلينـا عن موقفنـا الاصلي الـذي يقضي بالنـظر الى ش على انـه شرط ضروري وكاف لحسبان سلطة ما سلطة نهائية في المسائل الاخلاقية واختيار شرط آخـر س ولاستبدالـه بـ ش. ولكن من الواضح هنا ان المشكلة الاصلية ما زالت تواجهنا، لأنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ ان توجد اكثر من سلطة يتـوافر فيهـا س والا يتطابق المـوقف الاخلاقي لواحدة منها مع الموقف الاخلاقي للاخرى.

لا ينفـع هنـا، لتجنب المشكلة المـطروحـة، ان تشـترط كـون السلطة التي نختارها بوصفها السلطة الاخـلاقية النهـائية معصـومة عن الخـطأ. فإن هـذا يولـد مشكلة اضافية دون ان يحل المشكلة الاصلية. فما هو معيـار العصمة عن الخـطأ؟ من الواضح انـه اذا كانت سلطة مـا معصومـة عن الخطأ، فـإنه ليس بـوسعنا ان نعرف هذا عنها بصورة مباشرة. اذن، ان يكون بـإمكاننـا ان نعرف ان سلطة مـا معصومة عن الخطأ هو ان يكون بإمكـاننا ان نستـدل عصمتها عن الخـطأ من أدلة تسـوغ الى حد او آخـر الاستنتاج ان السلطة المعنيـة معصومـة عن الخـطأ. ولكن المشكلة التي يثيرها هذا هي انه ليس واضحا على الاطلاق اي نوع من الادلـة هو المطلوب في هذه الحالة. والاهم من هذا، بالنسبة لأغراضنـا، هو انـه حتى يكون بإمكاننا ان نقول ان سلطة ما معصومـة عن الخطأ الاخـلاقي، فإنـه ليس واضحا على الاطلاق كيف يمكننا ان نمتلك الأدلة المـطلوبة لتسـويغ اعتقـادنا بعصمـة هذه السلطة الاخلاقية دون ان نمتلك معرفة اخلاقية انفسنا[٢]. ولكن اذا كان امتـلاكنا لمعرفة اخلاقية شرطا ضروريا لامتلاكنا الأدلة المطلوبة لتسويـغ اعتقادنـا بالعصمـة الاخلاقية للسلطة المعنية، اذن فإن المعرفة الاخلاقية ممكنة باستقلال عن لجوئنا الى هذه السلطة.

---

٢) سيتوضح فيما بعد ان العصمـة عن الخطأ في هـذه الحالـة تعني ليس فقط عدم امكـان ارتكاب خطأ في التمييـز بين الخـير والشر، بل تعني ايضـا عدم امكـان القيام بفعـل لا ـ اخلاقي. فحتى تكون السلطة المعصومة عن الخطأ مصدرا لمعرفتنا الاخـلاقية، فـلا يكفي ان نقول انها تعرف في كل الحالات ما هو خير وما هـو شر، بل ينبغي ان نضيف انها لا يمكن ان تضللنا بالنسبة لاي أمر من أمور الاخلاق.

قلنـا ان اشتراطنـا ان تكون السلطة التي نختـارها سلطة نهائيـة في الاخلاق معصومة عن الخطأ لا يحل المشكلة التي طرحناها سابقا. لنفترض اننا نعرف ما هو نوع الأدلة المطلوبة لتسويغ الاعتقاد بعصمة سلطة ما عن الخطأ، فـما الذي يمنـع، من حيث المبدأ، ان تشير هذه الأدلة الى كـون السلطة س ١ معصومـة عن الخطأ وكون السلطة س ٢ معصومـة عن الخطأ؟ واذا كـانت س ١ و س ٢ معصومتـين عن الخطأ، فإنـه لا يمكن لحكم أي منهما في مسـألة اخـلاقية مـا ان يتعارض مـع حكم الاخرى، على افـتراض ان الاحكام الاخـلاقية تحتمـل الخطأ او الصـواب. ولكن اذا كـانت الأدلة التي نلجـأ اليها لتسـويغ الاعتقـاد بعصمة س ١ أو س ٢ عن الخطأ أدلة غـير مباشرة، اذن فـإن صدق هـذه الأدلة وحـده لا يكفي منطقيـا للاستنتاج بأن حكم س ١ في أية مسـألة من المسـائل لا بـد ان يتطابق مـع حكم س ٢. بمعنى آخر، حتى ولو كنا نمتلك الأدلة المطلوبة، فإنه يمكن، في ظل صدق هذه الأدلة، ان يخالف حكم لـ س ١ في مسألة ما حكما لـ س ٢. وهنا علينا ان نستنتج اما ان كلتيهما غير معصـومتين، كـما بدا لنـا للوهلة الاولى في ضوء الأدلـة التي نمتلكهـا، أو ان سلطة واحدة فقط من السلطتـين معصومـة عن الخطأ. ولكن هذا يعيدنـا الى مشكلتنا السـابقة، مشكلة تحديد الشروط التي يجب ان تتـوافر في سلطة حتى نحسبها السلطة النهائيـة في الاخلاق. هـل يمكننا ان نجـد شروطا من النوع الذي تشكل معرفتنا له ضمانا كافيا لعدم تعارض الاحكام الاخلاقيـة في أية حالة من الحالات لسلطتين تتوافر فيهما هذه الشروط؟ هذا هو لب المشكلة.

ركزنا حتى الآن على ما تعنيه النظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي بشكل عام وما هي أهم الصعـوبات التي تـواجهها. فلنحـاول الآن ان نركـز على تنـاول الصعـوبات المتعلقـة بهذه النـظرية وبـالاشكال المختلفـة لها عـلى نحو عيني وأكـثر تفصيلا.

ان المشكلة الاولى التي تواجهها هـذه النظريـة هي المشكلة المتعلقة بتحـديد السلطة الاخلاقية المناسبة والمعيـار الذي يتم بمـوجبه اختيـار سلطة، دون غيرهـا، على انها السلطة الاخلاقية النهائية. اننا ازاء عدة خيارات. اولا، علينـا ان نختار بين نوعـين من المصادر السلطويـة، النوع الغيبي والنـوع الانساني(٣). واذا اخـترنا

---

٣) من المعـروف، تاريخيـا، ان النوع الاول يـرتبط اما بكـائن غيبي كالله او بـاشخـاص مختارين لهم اتصال مباشر بالكائن الغيبي المعني وهم الانبياء والرسل. والنوع الثاني يرتبط بشيء كالرأي العام او المؤسسات والاعراف انظر:

.Brandt, op. cit., p. 5.7

النوع الاخير، فإن علينا انِ نقوم باختيـار اضافي، لأن الانسـان، باعتبـاره مصدرا سلطويا، قد يكون كذلك من حيث هو فرد او من حيث هو وجود مجموعي. اذن ان على من يتبنى النظرية السلطوية ان يقرر منذ البـداية كيف يختـار من بين هـذه البدائل المطروحة، اي ان يقرر اي معيار يلجأ اليه للقيام بالاختيار الصائب.

لنفـترض الآن ان من يتبنى النـظريـة السلطويـة ليس من المؤمنـين بـوجـود كـائنات غيبيـة او ميتافيـزيقية من اي نـوع. ان شخصـا كهـذا، لا شـك، ليس مواجها بالاختيار بين نوعين من المصادر السلطوية، نوع غيبي او ميتافيزيقي ونـوع انساني. ان عدم اعتقاده بوجود كائنـات غيبية او ميتـافيزيقيـة يختزل، بـالضرورة، البديل الغيبي او الميتافيزيقي، فـلا يبقى أمامـه سوى البـديل الانسـاني. والسؤال الذي يواجهه، في هذه الحالة، هو ما اذا كان المؤهل لتبؤ مركز السلطة النهـائية في الاخلاق هو مجرد فرد ام وجود مجموعي ما.

اذا اخترنا البديل الاول، فـما الذي يمكن في هـذه الحالـة ان يشكل معيـارا لاختيـارنا فـردا من الافراد، دون الافـراد الآخرين، عـلى انه السلطة النهـائيـة في الاخلاق. لنفترض، مثلا، ان اختيارنا وقع على سقراط، فما الذي يسوغ اختيارنا فيلسوفا كسقراط لتكون تعاليمه الاخلاقية المصدر السلطوي الاخير لنا؟ قد يكـون الجواب هنا ان الحكمة والبصيرة النـافذة والمـوضوعيـة والدقـة في الحكم وما اشبـه ذلك هي معيارنا. ليس من الضروري لاغراضنا هنا ان نناقش ما اذا كـان المعيار ينطبق على سقراط أم على فرد آخر. فـالمشكلة ليست فيما اذا كـان هذا المعيـار او اي معيـار سواه يجـد تطبيقـا في حالـة من الحالات أم لا. المشكلة هي في المعيـار نفسـه وفي قيمته الابستمـولوجيـة. فهذا المعيـار الذي قـد نعترف انـه ينطبق عـلى سقراط، قد نجد انه ينطبق على شخص آخـر او اكثر من شخص آخـر ايضا. لا شك طبعا في ان قلة من الناس يمكنها ان تمتلك صفـات من النوع الـذي يحددهـا هذا المعيار، ولكن المهم هـو انه معيـار من النوْع الـذي يمكن ان ينطبق عـلى اكثر من شخص.

قـد يتساءل القـارىء هنا لمـاذا نولي المسـألة الاخـيرة اهمية في سيـاق تقييمنا للموقف الذي نعالجه. الجواب بسيط. فاذا وجد اكثر من شخص يتميـز بالحكمـة والبصـيرة النافـذة، الـخ. واذا لم تتفق التعـاليم الاخـلاقيـة لشخص يتميـز بهـذه الصفات مع التعاليم الاخلاقية لشخص آخر له هذه الصفات، اذن لا يعود هناك اي مـبرر، على المستـوى الابستمولـوجي، للجوء الى التعـاليم الاخلاقيـة للواحـد

وليس للآخر. فما دام الاثنان تتوافر فيهما نفس الشروط التي يستلزمها المعيار، اذن فإن لجوءنا الى التعاليم الاخلاقية للأول مسوغ بقدر لجوئنا الى التعاليم الاخلاقية للثاني. ولكن اذا لم تتطابق التعاليم الاخلاقية للأول مع التعاليم الاخلاقية للثاني، اذن فإن لجوءنا للسابقة قد يقودنا، مثلا، الى تبني الموقف الاخلاقي ان فعلا ما الزامي، بينما لجؤونا الى الاخيرة قد يقودنا الى ان هذا الفعل ليس الزاميا. واذا كانت المعرفة الاخلاقية، بناء على الموقف الذي نعالجه، تجد اساسها الاخير في المصدر السلطوي الذي تتوافر فيه الشروط المذكورة، اذن فإن علينا، في هذه الحالة، ان نقول اننا قد نعرف ان الفعل المعني الزامي ونعرف في الوقت نفسه انه غير الزامي. ولا شك ان النتيجة الاخيرة متناقضة[4].

يجب ان ننبه القارىء هنا الى ان حجتنا لا تقوم بالضرورة على افتراض وجود اكثر من شخص تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح. انه يكفي لاغراضنا ان نفترض فقط **الامكان المنطقي** للقضيتين التاليتين:

١ ـ يوجد، على الاقل، شخصان، س و ص تتوافر فيهما الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح.

و ٢ ـ ان التعاليم الاخلاقية لـ س لا تتفق مع التعاليم الاخلاقية لـ ص بالنسبة لكل الامور.

واذا افترضنا الآن، بالاضافة الى هاتين القضيتين، ان من الامور التي يختلف حولها س و ص الامر المتعلق بما اذا كان الاجهاض امرا جائزا، فكان رأي س انه جائز ورأي ص انه غير جائز، اذن بإمكاننا الآن ان ندمج الافتراضات الثلاثة السابقة في افتراض واحد، الا وهو:

٣ ـ يوجد شخصان، س و ص، تتوافر فيهما الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح، ولكن س لا يحسب الاجهاض جائزا من الوجهة الاخلاقية بينما ص يحسبه جائزا.

اذا افترضنا صدق القضية الاخيرة وافترضنا ايضا، كما يفترض اصحاب النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا هنا، ان المعرفة الاخلاقية

---

٤) التناقض لا مفر منه بسبب العلاقة التصورية بين المعرفة والصدق. فالمعرفة هي بالضرورة معرفة ما هو صادق. ولذلك فإذا افترضنا أن س يعرف أن ق و س يعرف أن لا ـ ق، فكأننا نفترض أن ق ولا ـ ق. بخصوص العلاقة بين المعرفة والصدق، أنظر: عادل ضاهر، "معرفة"، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، ١٩٨٥.

تجد اساسها الاخير في التعاليم الاخلاقية لمن تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح، اذن بإمكاننا ان نستنتج في ضوء هذا ان الشخص الذي يعرف صدق القضية الاخيرة لا بد ان يعرف ايضا ان الاجهاض جائز وانه في الوقت نفسه غير جائز. فاذا افترضنا، مثلا، ان شخصا ثالثا ط يعرف صدق القضية (٣)، فما يصدق على ط في هذه الحالة هو ان:

٤ ـ ط يعرف ان س تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح وان من تعاليمه الاخلاقية ان الاجهاض جائز.

و ٥ ـ ط يعرف ان ص تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح وان من تعاليمه الاخلاقية ان الاجهاض غير جائز.

ولكن، كما هو واضح من تحليلنا السابق للنظرية السلطوية في التسويغ، فإن القضية (٤) تتضمن منطقيا ان:

٦ ـ ط يعرف ان الاجهاض جائز،

والقضية (٥) تتضمن منطقيا ان:

٧ ـ ط يعرف ان الاجهاض غير جائز.

اذا عدنا الآن الى افتراضنا الاصلي اننا لا نثبت اكثر من الامكان المنطقي لصدق (١) و(٢)، اذن فإننا بطبيعة الحال لا نثبت اكثر من الامكان المنطقي لصدق (٣). وفي ضوء هذا، فإن الاستدلال السابق يمكن ان يوضع في صيغة قضية شرطية تقول: اذا كان ممكنا منطقيا، على الاقل، ان تصدق القضية (٣)، اذن، انطلاقا من النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا، فإنه يمكن منطقيا لشخص ط ان يعرف ان الاجهاض جائز وان يعرف في الوقت نفسه انه غير جائز. ولكن بما ان تالي هذه القضية الشرطية متناقض، اذن لا يبقى امامنا خيار هنا سوى ان نرفض النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا الآن. فمن الواضح ان القضية (٣) ليست متناقضة منطقيا. ولكن اذا كانت اضافة مقدمات الى هذه القضية من النوع الذي تمليه النظرية السلطوية في التسويغ التي نعالجها تقود، كما بينا، الى تناقض، اذن فإن التفسير الوحيد لذلك، في هذه الحالة، هو ان هذه النظرية ذاتها متناقضة.

للخروج من هذا المأزق، قد يقترح من يتبنى النظرية السلطوية في التسويغ واحدا من حلين: اما المصدر السلطوي الذي نلجأ الى تعاليمه الاخلاقية تتوافر فيه الشروط المطلوبة الى حد لا يصل اليه اي شخص آخر او انه معصوم عن

الخطأ. لنبدأ بالحل الاول. ما هو مطروح في هذه الحالة هو المعيار التالي: ان امتلاك شخص لبصيرة نافذة وللحكمة والموضوعية وما أشبه ذلك الى حد لا يصل اليه اي شخص سواه هو الاساس لحسبان هذا الشخص ـ لحسبان تعاليمه الاخلاقية ـ مصدرا سلطويا نهائيا لمعرفتنا الاخلاقية. ان هذا المعيار المقترح يجنبنا المشكلة التي اثرناها سابقا فقط اذا اضفنا شرطا آخر، الا وهو ان يكون مستحيلا منطقيا لأي شخص، ما عدا الذي يشكل السلطة النهائية في الاخلاق، ان يمتلك الصفات التي عددناها الى الحد الذي يصل اليه امتلاك السلطة الاخلاقية النهائية المزعومة لهذه الصفات(٥). فباضافة هذا الشرط، لا يعود ممكنا منطقيا لشخصين، س و ص، ان يمتلكا الصفات المذكورة الى نفس الدرجة، وبالتالي لا يعود ممكنا منطقيا ان تختلف التعاليم الاخلاقية للشخص الذي يمتلك هذه الصفات الى الدرجة المطلوبة لحسبانه مصدرنا السلطوي النهائي مع التعاليم الاخلاقية لشخص سواه يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة. ان اضافة الشرط المذكور تعني انه لا يمكن منطقيا ان يوجد سوى شخص واحد يمتلك الصفات المذكورة الى الدرجة المطلوبة.

ولكن من الواضح هنا ان هذا الشرط خارق. فكائنة ما كانت درجة الحكمة التي يبلغها انسان ما وبغض النظر عن مقدار نفاذ بصيرته وموضوعيته، فإنه بإمكاننا ان نتصور منطقيا انسانا يفوقه حكمة او له بصيرة اكثر نفاذا او اكثر موضوعية منه. فإن صفات كهذه ليس لها حد أعلى upper maxima على مستوى الوجود الانساني. وحتى لو افترضنا، على سبيل الجدل، ان لها حدا أعلى على مستوى الوجود الانساني، فإنه لا يمكن لأي شيء ان يمنع، من حيث المبدأ، ان يمتلك شخصان (او اكثر) هذه الصفات الى حدها الاعلى والا تتفق التعاليم الاخلاقية لواحدهما مع التعاليم الاخلاقية للآخر. واذا صح تحليلنا، اذن فإننا ما زلنا مواجهين بالمشكلة التي أثرناها سابقا. فكائنة ما كانت درجة الحكمة للشخص الذي يشكل سلطة نهائية لنا، وبغض النظر عن مقدار نفاذ بصيرته وموضوعيته، فإنه يمكن منطقيا ان يوجد شخص آخر يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة وان تتعارض تعاليمه الاخلاقية مع الاخير. ولكن هذا يعني، كما بينا من خلال تحليلنا

---

٥) من الواضح هنا انه اذا امتلك شخص الصفات المعنية الى حد لا يبلغه سواه بحكم الواقع فحسب، اذن فإنه يمكن منطقيا لشخص آخر ان يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة وقد يحصل هذا في المستقبل.

السابق، اننا اذا اعتبرنا من يمتلك الصفات المذكورة الى الدرجة المطلوبة سلطة نهائية فيما يتعلق بالمعرفة الاخلاقية، فإننا نزج بأنفسنا في تناقض منطقي.

لننطلق الآن الى الحل الثاني المقترح لحل هذه المعضلة. هذا الحل، كما رأينا، يقوم على افتراض ان السلطة النهائية في الاخلاق معصومة عن الخطأ. من الواضح هنا ان العصمة عن الخطأ، لانها تعني ان من يمتلكها لا يمكن ان تكون اعتقاداته خاطئة بالنسبة لأي مسألة، اخلاقية او غير اخلاقية، لا بد ان يؤدي اسنادها الى من نعتبره سلطتنا النهائية في الاخلاق الى تجنيبنا المشكلة التي أثرناها. فاذا كان كل من س و ص معصوما عن الخطأ، فلا يمكن في هذه الحالة ان يتعارض اي حكم لـ س مع اي حكم لـ ص، فتنتهي بذلك المشكلة التي أثرناها.

ولكن هذا الحل، مع ذلك، يواجه صعوبات جمة. فمن جهة، ان العصمة عن الخطأ ليست من الصفات التي يمكن ان تسند الى انسان. ولذلك فإن الحل المقترح لا قيمة له الا اذا تخلينا عن الموقف الذي يشكل موضوع نقاشنا هنا، اي الموقف الذي يقضي باللجوء الى التعاليم الاخلاقية لفرد ما على انها الاساس النهائي لمعرفتنا الاخلاقية. ان علينا في هذه الحالة ان نلجأ الى مصدر سلطوي من نوع آخر، وهذا يخرجنا من اطار الموقف الذي يعنينا الآن.

ومن جهة ثانية، فحتى لو سلمنا بأنه يمكن لفرد ما ان يكون معصوما عن الخطأ، فإن هذا لا يمكنه ان يشكل حلا للمشكلة المطروحة الا اذا كنا نعرف من هو الشخص المعصوم عن الخطأ وكنا نعرف ما هي تعاليمه الاخلاقية. من الواضح هنا ان العصمة عن الخطأ ليست بالصفة البسيطة ـ بالمعنى المنطقي للبساطة ـ كصفة اللون او صفة الصلابة والسخونة وما اشبه ذلك. انها، بمعنى آخر، ليست بالصفة التي يمكن ادراكها بصورة مباشرة في الفرد الذي يفترض فيه ان يمتلكها. انها، بالاحرى، كصفة الذكاء او الشجاعة او الكرم او الحنكة، دالة لصفات اخرى وأن معرفتنا لما اذا كان شخص ما يمتلكها هي، لذلك، معرفة استدلالية، معرفة مشتقة من معرفتنا لصفات اخرى لهذا الشخص.

ولكن ما هي المشكلة هنا؟ توجد، في الواقع، مشكلة مزدوجة او بالاحرى احراج منطقي يواجه اصحاب الموقف الذي نعالجه: اما الصفات الاخرى التي نشتق منها معرفتنا لكون شخص ما معصوما عن الخطأ هي صفات لا يمكن ان نعرف ان شخصا ما يمتلكها بدون ان تكون لدينا معرفة اخلاقية سابقة او هي

ليست كـذلك. اذا كـانت صفات من النـوع الاول، اذن فـإن معـرفتنـا لامتـلاك شخص لها هي، جزئيـا، معرفـة اخلاقيـة، وبالتـالي فإن علينـا ان نمتلك معرفـة اخلاقية بصورة سابقة على معرفتنا ما اذا كان الشخص المعني معصوما عن الخطأ. ولكن من الواضح ان هذا يشكل مصادرة على المطلوب، لأن المعرفـة الاخلاقيـة، بناء على الموقف الذي نعالجه، غير ممكنة الا انطلاقا من معرفتنا للتعاليم الاخلاقية لشخص معصـوم عن الخطأ. ولكن، بنـاء على البـديـل الاول، فحتى نعـرف ان شخصا ما معصوم عن الخطأ، علينا ان نمتلك معرفة اخلاقية.

اذا انتقلنا الآن الى البديل الثاني، اي البـديل القـائل ان الصفـات الاخرى التي نشتق منهـا معرفتنـا لكون شخص معصـوما عن الخـطأ صفـات لا تستـوجب معرفتنا لامتلاك شخص لها ان تكون لدينـا معرفـة اخلاقيـة سابقـة، نجد انـه لا يمكننا، بناء على هذا البـديل، ان نحـل لا المشكلة الاخيرة ولا المشكلة المـطروحة سابقا. فإذا لم تكن هذه الصفات تعني منطقيا ان من يمتلكها معصـوم عن الخطأ، اذن فإنه لا يمكن في هذه الحالة، كما سيتضـح معنا بعـد حين، ان نعـرف ان من يمتلكها معصوم عن الخطأ الاخلاقي بدون امتلاكنا لمعرفـة اخلاقيـة سابقـة، وهذا يبقينا مع المشكلة الاخـيرة. كذلـك اذا لم تكن هذه الصفـات تعني منطقيـا ان من يمتلكها معصوم عن الخطأ، اذن فإنه يمكن منطقيا لشخصين، س و ص أن يمتلكا هذه الصفات وألا يوجد اتفاق في تعاليمهما الاخلاقية. ولكن من الواضح ان هذا يعيدنا الى مشكلتنا السابقة.

حتى نفهم المعضلة الاخـيرة عـلى نحـو افضـل، لنـأخـذ مثـالا لصفـة من الصفـات التي يمكن اللجوء اليها لاستدلال العصمـة عن الخطأ. من هـذه الامثلة البصـيرة الثاقبـة. قد يكـون شخص ذا بصيرة ثـاقبة في كثـير من الامـور التي هي خـارج اطار الاخـلاق، قد يكـون، مثـلا، ذا بصـيرة علميـة او سيكـولـوجيـة او سـوسيولـوجية ثـاقبة، ولكن هـذا وحده لا يمكن ان يعني انـه ذو بصيرة اخـلاقيـة نافذة. اذن، من الواضح انه اذا كان غرضنا الاساسي هو ان نبين ان شخصا مـا لا يخطىء في الامور الاخلاقية، فـإنه لا اهميـة منطقيـة هنا لمعـرفتنا انـه ذو بصيرة ثاقبة في الامور العلمية او السيكولوجية وما أشبه ذلك. ان ما علينا ان نعـرفه هـو مـا اذا كان ذا بصـيرة نافـذة في الامور الاخـلاقية. ولكن انىّ لنـا ان نعرف ذلـك بدون امتلاكنا مقدما لمعرفة اخلاقية؟ فحتى نعرف انـه ذو بصيرة نـافذة في الامـور الاخلاقية، علينـا ان نبين انـه من النادر ان يبـدي رأيا بخصـوص ما يجب فعله،

على المستوى الاخلاقي، وألا نكتشف فيما بعد صواب هذا الرأي، من الوجهة الاخلاقية. ولكن من الواضح هنا انه حتى نكتشف صواب رأي، من الوجهة الاخلاقية، يجب ان يكون لدينا معيار للتمييز بين ما هو صائب وما هو غير صائب من الوجهة الاخلاقية. اذن اذا اعتبرنا اللجوء الى تعاليم شخص معصوم عن الخطأ المصدر الاخير لمعرفتنا الاخلاقية، فإننا، بدون ادنى شك، نقع في دور، لأن لا يمكننا، كما تبين من تحليلنا، ان نعرف ان شخصا ما معصوم عن الخطأ الاخلاقي الا اذا كنا نمتلك معرفة اخلاقية سابقة.

من الامور الواضحة هنا ايضا انه، حتى لو افترضنا ان امتلاك معرفة اخلاقية ليس في اساس معرفتنا للصفات الضرورية للعصمة عن الخطأ الاخلاقي، فإنه لا يمكننا ان نربط بين هذه الصفات والعصمة عن الخطأ الاخلاقي. لنفترض، مثلا، ان الصفات الضرورية للعصمة عن الخطأ الاخلاقي هي صفات مثل صفة الموضوعية والترفع عن الهوى وما اشبه ذلك. لا شك في ان معرفتنا لكون شخص موضوعيا، مثلا، لا تستوجب امتلاكنا لمعرفة اخلاقية سابقة. ولكن مما لا شك فيه ايضا هو ان صفة كهذه هي، في افضل حال، صفة ضرورية فقط لعدم ارتكاب خطأ اخلاقي[6]. اذن فإن قولنا ان شخصا ما يمتلك صفة الموضوعية لا يعني بالضرورة انه لا يرتكب اخطاء اخلاقية.

واذا اخذنا الآن صفات اخرى من نوع الاخيرة، كالتجرد والترفع عن الهوى والحكمة والبصيرة النافذة (شريطة ان نجرد الصفتين الاخيرتين من مدلولهما الاخلاقي حتى نتجنب المصادرة على المطلوب[7])، فإنه بحكم كون هذه الصفات لا تتضمن منطقيا، لا منفردة ولا مجتمعة، العصمة عن الخطأ الاخلاقي، اذن فإن الاستقراء هو سبيلنا الوحيد الى النتيجة: كل من تجتمع فيه صفات من النوع الذي يعنينا هو شخص لا يرتكب او من النادر ان يرتكب اخطاء اخلاقية. ولكن من الواضح هنا ان اللجوء الى أدلة استقرائية لدعم النتيجة الاخيرة لا يمكن ان يؤدي الغرض المطلوب بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية. فاللجوء الى الاستقراء هنا يعني، على وجه التحديد، اللجوء الى حالات جزئية، فيتخذ استقراؤنا النمط

---

٦) ان الموضوعية، كما سيتضح فيما بعد، هي شيء ملازم لشرط القابلية للتعميم وهي، من هذه الزاوية، ليست اكثر من شرط ضروري لصحة الموقف الاخلاقي.

٧) اي ان الحكمة والبصيرة لا يقصد بهما هنا الحكمة والبصيرة الاخلاقية بل الحكمة والبصيرة في الامور غير الاخلاقية.

التالي:

س يتصف بصفات من النوع الذي يعنينا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية.
ص يتصف بصفات من النوع الذي يعنينا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية
ط يتصف بصفات من النوع الذي يعنينا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية
اذن، كل من يتصف بصفات من النوع المعني لا يرتكب اخطاء اخلاقية.

ان معرفة صدق اي مقدمة من مقدمات الاستقراء السابق غير ممكنة، لا شك، بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية. فكيف لنا ان نعرف، مثلا، ان س أو ص أو ط لا يرتكب اخطاء اخلاقية اذا لم يكن في حوزتنا معيار يسمح لنا بالتمييز بين ما هو خاطىء وما هو غير خاطىء من الوجهة الاخلاقية؟ من هنا يتضح انه حتى وان لم يكن امتلاكنا لمعرفة اخلاقية ضروريا لمعرفتنا ان شخصا ما يمتلك صفات كالتي تعنينا، فإنه لا يمكننا، بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية، ان نحكم على من يمتلك هذه الصفات على انه معصوم عن الخطأ وان نتجنب، بالتالي، الوقوع في دور.

كذلك فإذا لم تكن الصفات المعنية تتضمن منطقيا العصمة عن الخطأ الاخلاقي، اذن فلا مهرب لنا من ان نستنتج انه يمكن منطقيا لشخصين، س و ص، ان يمتلكا هذه الصفات والا يتفقا حول كل المسائل الاخلاقية. واذا صح ما نقوله، اذن فإن ما هو مطروح لحل المشكلة التي اثرناها سابقا لا يقربنا قيد أنملة من حل هذه المشكلة، بل انه، على العكس من ذلك تماما، يحييها من جديد.

قد يقترح دعاة النظرية السلطوية هنا ان من الخطأ جعل العصمة عن الخطأ الاخلاقي منوطة بامتلاك صفات كالتي اشرنا اليها. فالبشر، مهما امتلكوا من صفات كالتي أشرنا اليها، ومهما كان الحد الذي يصل اليه امتلاكهم لهذه الصفات، لا يمكنهم ان يصبحوا معصومين عن الخطأ. ولكن، مع ذلك، قد يصبح بعض البشر معصوما عن الخطأ، كالأنبياء والرسل، لأن الله يختارهم لهداية الناس الى الحقيقة والى اتباع الطريق السوي، فينزل عليهم من آياته البينات ما يكفي لتبينهم وجه الصواب في كل امور الدين والدنيا. ان عصمة هؤلاء ليست كامنة فيهم من حيث هم بشر لهم صفات من نوع معين كالبصيرة النافذة والموضوعية والتجرد وما الى ذلك من صفات. انهم، لا شك، يتميزون بصفات كهذه وغيرها من الصفات الحميدة، ولكن العصمة هي لله وحده، وبالتالي فإن خلو تعاليمهم من الخطأ مرده الى انها هي، اصلا، تعاليم الله الذي أنزلها عليهم

عن طريق الوحي.

ان وجهة النظر هذه تنقلنا، لا شك، الى الصيغة الثانية للنظرية السلطوية في التسويغ، هذه الصيغة التي تقضي بأن يكون المصدر السلطوي النهائي في امور الاخلاق مصدرا غيبيا، كالله، وليس مصدرا انسانيا. ولكننا لن نعالج هذا الموقف الا في وقت لاحق، لأننا لم ننته بعد من معالجة الموقف الاول. فقد بقي علينا الشق الثاني من هذا الموقف الذي يجعل السلطة النهائية في الاخلاق، ليس فردا ما، كسقراط او بوذا او زرادشت، بل المجتمع او شيئا يتصل بالوجود الجمعي للانسان كالمؤسسات والاعراف، اي الرأي العام.

لا شك في ان البشر، في الحالات التي لا يكونون فيها متأكدين مما اذا كان القيام بفعل من نوع معين مرغوبا فيه، يميلون الى اتباع وجهة النظر الاخلاقية السائدة في مجتمعهم. ولكن السؤال الذي يهمنا هنا، ليس ما اذا كان الامتثال لقيم المجتمع الذي ينتمي اليه الفرد مسوغا في بعض الحالات او حتى مسوغا على العموم، بل ما اذا كان المجتمع، بأعرافه ومؤسساته، يجب ان ينظر اليه من قبل اعضائه على انه السلطة النهائية في امور الاخلاق. بمعنى آخر، هل الحصول على معرفة موثوق فيها في امور الاخلاق امر غير ممكن بدون اللجوء الى الآراء الاخلاقية السائدة في المجتمع؟ باختصار، هل الرأي العام هو ما يجب ان يشكل المصدر النهائي الذي يجب ان نحتكم اليه في امور الاخلاق، وبالتالي المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية؟

لا احد ينكر ان القناعات الاخلاقية للمجتمع الذي ننتمي اليه لم تصبح راسخة في هذا المجتمع الا بعد سنين طويلة من تعرضها للنقد والتحدي. انها، بمعنى آخر، صمدت امام الاختبار، مما يعطيها اهمية لا يمكن ان نعطيها للقناعات المنافسة لها التي لم تصمد في صراع القيم. ولكن اذا كانت اهميتها تكمن في أنها مجربة، فكل ما يعنيه هذا هو ان الاحتكام اليها، في افضل حال، مسوغ فقط للوهلة الاولى Prima Facie. وما يعنيه قولنا ان الاحتكام اليه مسوغ للوهلة الاولى فقط هو ان الاحتكام اليها مسوغ فقط اذا لم يوجد بين ايدينا ما يثبت بطلانها او يثير، على الاقل، شكوكا حول صحتها. فلا يمكننا هنا ان نقول شيئا يتجاوز التعميم الآتي: على العموم، ان القيم التي صمدت امام اختبارات طويلة وترسخت في المجتمع ما كانت لتصمد وتترسخ لو كانت خالية تماما من الصحة. وما يعنيه هذا التعميم، في افضل حال، هو انه في حالات كثيرة نتوقع من القيم التي صمدت وترسخت في المجتمع ان تكون على شيء من الصحة. وهذا بدوره يعني اننا اذا احتكمنا الى الرأي العام

الاخلاقي، فالاحتمال ليس ضعيفا في حصولنا على معرفة اخلاقية موثـوق فيها الى حـد معقول.

لا شـك في ان القول الاخـير يعطي للرأي العـام الاخـلاقي بعض الاهميـة باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة الاخلاقية، ولكن ليس في هذا القول مـا يسوغ النـظر الى الـرأي العـام الاخـلاقي عـلى انـه المصـدر السلطوي النهـائي في امـور الاخـلاق. ان هذا القـول في الـواقـع يفـترض بصـورة مضمـرة ان هنـاك معيـارا للمعرفة الاخلاقية سابقا على الرأي العام الاخلاقي. فـإن قولنـا اننا اذا احتكمنـا الى الرأي العام الاخلاقي، فإن احتمال حصولنا على معـرفة اخـلاقية مـوثوق فيهـا الى حـد معقول ليس بـالاحتمال الضعيف، فـإن قولنـا هذا يعني ان احتكـامنا الى الرأي العام الاخلاقي لا يضمن بصورة تامة حصولنا على معرفـة اخلاقيـة موثـوق فيها. بمعنى آخر، ان قولنا هـذا يفترض بصـورة مسبقة انـه قد تـوجد حـالات لا يقـود فيهـا الاحتكـام الى الـرأي الاخـلاقي الى اي معـرفـة اخـلاقيـة. ولكن من الواضح هنا ان هذا الافـتراض عديم المعنى ما لم يكن في حوزتنـا معيار نستـطيع بواسطته ان نميز بين الحالات التي يكون فيها الاحتكام الى الرأي العـام الاخلاقي مولدا لمعـرفة اخـلاقية والحـالات التي لا يكون فيهـا كذلـك. ولكن معيارا كهـذا، لا شك، يجب ان يكون معيارا للمعرفـة الاخلاقيـة وفي الوقت نفسـه مستقلا عن الـرأي العام الاخلاقي. ان استقلاليته عن الـرأي العام الاخـلاقي امر يفـرضه كـونه المعيـار الـذي يفترض فينـا ان نلجأ اليـه لنتبين في الحـالات التي يثار حـولها شكـوك، من بين حـالات احتكامنـا الى الرأي العـام الاخلاقي، مـا اذا كان احتكـامنا الى الـرأي العام الاخلاقي في هذه الحالات يقود بالفعل الى حصولنا على معرفة اخلاقية أم لا(٨).

ان موقفنا هنا من مسألة الاحتكام الى الرأي العام الاخلاقي يمكن اختصاره بالقول ان الرأي العام الاخلاقي ليس معصوما عن الخطأ. ان تجريدنا الرأي العام الاخلاقي من العصمة عن الخـطأ يقوم عـلى مسلمتين رئيستـين: اولا، ان احكام الرأي العام الاخلاقي لمجتمع من المجتمعات قد تتعارض مع أحكام الرأي العـام

---

٨) من المـلاحظ هنا ان اللجـوء الى الرأي العـام مماثـل، على المستـوى الابستمـولـوجي، للجوء الى الذاكرة. فإن اللجوء الى الذاكرة على العموم موثوق، اي ان ما نـدعي تذكـره على العموم نتذكره بـالفعل. ولكن قـد توجـد حالات نبـدو اننا نتـذكر فيهـا شيئا مـا لا نتذكره بالفعل. وفي حالات كهذه علينا ان نلجأ الى شيء مستقل عن الذاكرة.

الاخلاقي لمجتمع آخر، ثانيا، ان احكام الرأي العام الاخلاقي لمجتمع ما في حقبة زمنية معينة قد تتعارض مع احكام الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع في حقبة زمنية اخرى.

لنبدأ بالمسلمة الاولى. ليس بالامر العسير هنا الحصول على شتى الأدلة التي تبين ان ما يقوله الرأي العام الاخلاقي في بلد ما بخصوص بعض القضايا الاخلاقية يتباين مع ما يقوله الرأي العام الاخلاقي في بلد آخر. ان الرأي العام السعودي، مثلا، لا يعارض نظام تعدد الزوجات ما دام يمارس وفق ما ينص عليه الشرع الاسلامي، بينما الرأي العام السويدي او الالماني يعارض هذا النظام. والرأي العام في الولايات المتحدة يؤيد انزال عقوبة الاعدام بالذين ارتكبوا جرائم من نوع معين، بينما الرأي العام الفنلندي يعارض تنفيذ هذه العقوبة في اي مجرم، كائنة ما كانت الجريمة التي ارتكبها. ان التباين في الرأي حول المسائل الاخلاقية موجود حتى داخل المجتمع الواحد. فإن الرأي العام الكاثوليكي في الولايات المتحدة، مثلا، يقبح الاجهاض والطلاق، في كل الحالات، بينما الرأي العام غير الكاثوليكي في هذا المجتمع بالذات لا يقبح الاجهاض والطلاق في كل الحالات. والرأي العام المحافظ في الكويت يعارض دخول المرأة ميدان العمل جنبا الى جنب مع الرجل، بينما الرأي العام الليبرالي في هذا المجتمع نفسه لا يعارض هذا الامر.

لننطلق الآن الى المسلمة الثانية. هذه المسلمة، كما رأينا تقول ان الرأي العام في اي مجتمع من المجتمعات ليس ثابتا. فإن الرأي العام الاخلاقي في عصر الجاهلية في الجزيرة العربية، مثلا، لم يقبح عادة وأد البنات، ولكن الرأي العام الذي تكون في هذه البلاد بعد ظهور الاسلام يرفض هذه العادة رفضا قاطعا. والرأي العام الانجليزي، قبل قيام الثورة الصناعية، كان يميل الى المحافظة، بالنسبة لامور مثل الجنس واللباس، بينما هو اكثر ليبرالية اليوم بالنسبة لهذه الامور. والرأي العام الايطالي كان يعارض الطلاق، بغض النظر عن الاسباب، بينما هو لا يعارض الطلاق اليوم.

لسنا بحاجة الى اعطاء المزيد من الامثلة على تباين الرأي العام الاخلاقي من حقبة زمنية لاخرى داخل المجتمع الواحد. فما هو مهم بالنسبة لاغراضنا ليس وجود تباين فعلي في الرأي العام الاخلاقي من حقبة زمنية لاخرى داخل المجتمع الواحد او من مجتمع لآخر، بل امكان وجود تباين كهذا. فإنه يكفي لأغراضنا

بأن نسلم بأن ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع من المجتمعات ليس بالضرورة ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر او ما يمليه الرأي العام الاخلاقي للمجتمع السابق نفسه في حقبة زمنية اخرى. فإذا سلمنا بالامر الاخير، فما علينا ان نسلم به ايضا هو ان الرأي العام الاخلاقي في اي مجتمع من المجتمعات قد يخطىء في حكم او اكثر من احكامه الاخلاقية. فمن الواضح انه اذا كان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع معين لا يملي بالضرورة ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر او ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في المجتمع السابق في حقبة زمنية اخرى، اذن فإن الرأي العام الاخلاقي ليس معصوما عن الخطأ بالضرورة. فلو كان معصوماً عن الخطأ، بالضرورة، اذن لما كان ممكنا حصول تباين في الرأي العام الاخلاقي من مجتمع لآخر او من حقبة زمنية لأخرى.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا يجب ان يكون الرأي العام الاخلاقي معصوما عن الخطأ بالضرورة حتى يكون المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية؟ لماذا لا يكفي ان يكون الرأي العنام الاخلاقي، بحكم الواقع، معصوما عن الخطأ حتى نحسبه بحق المصدر الاخير للمعرفة الاخلاقية؟ الجواب عن هذا السؤال بسيط. فلو افترضنا، على سبيل الجدل، ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ بالضرورة، فإننا في هذه الحالة لسنا بحاجة الى ان نلجأ سوى الى تحليل مفهومي او منطقي او لغوي للوصول الى النتيجة بأن الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ. فقد يكشف لنا التحليل، مثلا، ان ما يعنيه قولنا ان امرا ما مستحسن او خير او الزامي وما اشبه ذلك هو ان الرأي العام الاخلاقي يحبذ هذا الامر او يحض على تحقيقه او يمليه على اعضاء المجتمع. وفي هذه الحالة ما يوصلنا اليه التحليل هو انه لا يمكن للرأي العام الاخلاقي ان يخطىء في اي امر اخلاقي، لأنه يصبح، بالضرورة المنطقية، المعيار الاخير للاخلاق. ولذلك فإننا، في وصولنا الى النتيجة الاخيرة عن طريق التحليل، لا نفترض ولا يمكننا ان نفترض مقدما اي معرفة اخلاقية[٩].

٩) المسألة الاساسية هنا هي ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفتنا للمعيار الذي نستطيع بواسطته ان نميز بين الخير والشر وبين الالزامي واللاالزامي. ولذلك فإذا كانت معرفتنا لهذا المعيار تأتي في نهاية تحليلنا، اذن فإن هذا يضمن ان تحليلنا لا يمكن ان يفترض مقدما امتلاكنا لأية معرفة اخلاقية.

ولكن الصورة تختلف كليا اذا افترضنا انه اتفق، بحكم الواقع فحسب، ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ. ففي هذه الحالة، لا يمكن لنا ان نعرف ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ الا عن طريق لجوئنا الى الاستقراء. بمعنى آخر، ما علينا ان نفعله هنا هو النظر في حالات كثيرة من النوع الذي يعبر عن موقف الرأي العام بالنسبة لشتى القضايا الاخلاقية لنتبين ما اذا كان في كل حالة من هذه الحالة مصيبا في موقفه. واذا تبين لنا انه مصيب في موقفه في كل حالة منها بدون استثناء وان عدد الحالات التي تناولناها يكفي لاغراضنا، اذن فإننا سنكون في وضع استقرائي يسمح لنا بأن نستنتج ان الرأي العام الاخلاقي لا يخطىء في الحالات الاخرى. ولكن ما هو واضح هنا هو انه لا يمكننا، في سياق انخراطنا في هذا الاستدلال الاستقرائي، ان نتجنب اللجوء الى معيار اخلاقي او آخر مستقل منطقيا عن الرأي العام الاخلاقي وأن نفترض، بالتالي، مقدما امتلاكنا لمعرفة اخلاقية من نوع او آخر. فكيف لنا، مثلا، في تفحصنا للحالات الجزئية في استقرائنا، ان نعرف ان الرأي العام الاخلاقي لم يخطىء في اي حالة من هذه الحالات، بدون افتراضنا لوجود معيار للتمييز بين الخطأ والصواب في امور الاخلاق مستقل منطقيا عن الرأي العام الاخلاقي؟ ولكن ما ان نفترض وجود معيار كهذا حتى نفترض، لا محالة، ان الرأي العام الاخلاقي ليس السلطة النهائية في امور الاخلاق.

من الواضح من تحليلنا السابق انه لا يمكن جعل الرأي العام الاخلاقي السلطة النهائية في أمور الاخلاق ما لم نفترض انه معصوم عن الخطأ بالضرورة. ولكن كيف يمكن تسويغ افتراض كهذا في ضوء معرفتنا لوجود أو، على الاقل، امكان وجود تباين في الرأي العام الاخلاقي من مجتمع لآخر ومن حقبة زمنية لاخرى؟ فإذا كان الرأي العام الاخلاقي لمجتمع معين يعارض الطلاق في وقت معين ولا يعارضه في وقت آخر، الا يعني هذا انه اما كان مصيبا بالنسبة لهذه المسألة، ولكنه مخطىء الآن او انه كان مخطئا ولكنه مصيب الآن؟ واذا صح هذا، افلا يصير واضحا، اذن، ان الرأي العام الاخلاقي يصيب ويخطىء؟ اذن اذا افترضنا، على الاقل، انه يمكن للرأي العام الاخلاقي لمجتمع معين ان يؤيد في وقت معين القيام بأفعال من نوع معين وان يتراجع عن هذا الموقف فيما بعد فلا يجيز القيام بأفعال من النوع المعني، فلا مهرب لنا، في ضوء ما تقدم، من ان نستنتج ان الرأي العام الاخلاقي قد يخطىء (على الاقل بالمعنى المنطقي

لـ «قد»). وبالتالي، فإنه ليس بالأمر المتماسك منطقيا ان نفترض ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ بالضرورة.

قد يعترض بعض الفلاسفة على تحليلنا السابق على اساس انه يفترض امكان وجود معيار للخطأ والصواب الاخلاقيين مستقل منطقيا عن الرأي العام الاخلاقي. ولكن اذا افترضنا ان الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع هو المعيار النهائي للاخلاق في هذا المجتمع، فإن هذا يجعله معصوما عن الخطأ بالضرورة. ان المشكلة في تحليلنا، بناء على هذا الاعتراض، هي انه ينطلق من المسلمة القائلة انه لا يمكننا ان نسوغ النظر الى الرأي العام الاخلاقي على انه المعيار الاخير او السلطة الاخيرة في امور الاخلاق الا بعد ان نتحقق مما اذا كان معصوما عن الخطأ ام لا، بينما الصحيح هو ان نظرنا اليه على انه معصوم عن الخطأ قائم على معرفتنا انه المعيار الاخير للاخلاق. اننا، بناء على هذا الاعتراض، عكسنا العلاقة الابستمولوجية بين الاعتقاد ان الرأي العام معصوم عن الخطأ والاعتقاد انه المعيار الاخير للاخلاق، فجعلنا الاول سابقا ابستمولوجيا على الثاني، بينما العكس هو الصحيح.

ولكن على اي اساس يفترض اصحاب الموقف الاخير ان الرأي العام الاخلاقي هو المعيار الاخير للمعرفة الاخلاقية؟ ان الاساس الوحيد هو الافتراض ان ما نعنيه عندما نحكم على أمر ما داخل مجتمعنا على انه جائز (او غير جائز) او مستحسن (او غير مستحسن) من الوجهة الاخلاقية هو انه يتفق (او لا يتفق) مع أعراف المجتمع الذي نتتمي اليه. ان هذا الموقف يقوم، اذن، على نظرية ميتا - اخلاقية بخصوص ما تعنيه المحمولات الاخلاقية الاساسية ومشتقاتها. انه يعود بنا الى موقف الذاتانية الساذجة، وعلى وجه التحديد الذاتانية الاجتماعية الساذجة التي عالجنا بعض جوانبها في الفصل الثاني. فحسب هذا الموقف، لا يمكن التمييز، حتى من حيث المبدأ، بين الاخلاقي وما يوافق عليه المجتمع فعلا على انه اخلاقي، لأن ما هو اخلاقي (او لا اخلاقي) هو كذلك، لا لسبب آخر سوى لأنه ينال موافقة المجتمع (أو لا ينال موافقة المجتمع). ان عالم الاجتماع المعاصر و. جي. سومنر W. G. Sumner كان يتجه بوضوح باتجاه موقف كهذا عندما قال: "سوف نجد برهانا على ان «لا - اخلاقي» لا تعني ابدا اي شيء سوى ما يتعارض مع اعراف الزمان والمكان..." وقوله: "فبالنسبة للناس في زمان ومكان معينين، ان اعرافهم دائما حسنة او بالاحرى... لا يمكن بالنسبة لهم ان يثار اي

تساؤل حول ما اذا كانت اعرافهم حسنة ام عاطلة. . .»[١٠].

ان سومنر هنا لا يحاول ان يقول ان ما يعنيه الحكم بأن فعلا ما لا اخلاقي هو انه يخالف الاعراف الحالية او الرأي العام الحالي لمجتمعنا نحن، بل انه يخالف الاعراف او الرأي العام لذلك المجتمع وذلك الزمان اللذين حصل فيهما الفعل او ينتمي اليهما صاحب الحكم. ان ما يتضمنه هذا الموقف الميتا ـ اخلاقي، اذن، على وجه التحديد هو ان الحكم الاخلاقي، «ان الفعل كذا وكذا مستحسن او الزامي»، الذي صدر عن شخص ما س يمكن رده منطقيا، بدون الانتقاص من معناه، الى القول: ان الرأي العام الاخلاقي للمجتمع الذي ينتمي اليه س يوافق على القيام بالفعل المذكور في الوقت الذي صدر فيه هذا الحكم عن س. وأن نقول، في هذه الحالة، ان حكم س هذا صادق هو ان نقول ان المجتمع الذي ينتمي اليه س يوافق فعلا على القيام بالفعل المذكور في الوقت الذي صدر فيه هذا الحكم عن س، والا فهو غير صادق.

من الواضح هنا انه لا يمكن لأي شخص آخر ص ان يناقض ما يقوله س الا اذا كان ينتمي الى نفس المجتمع الذي ينتمي اليه س او معاصرا لـ س او الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي عاش فيها، على افتراض عدم معاصرته لـ س، لا يختلف عن الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها س. فلو كان ص ينتمي الى مجتمع آخر، اذن فإن قوله «ان الفعل كذا وكذا غير الزامي»، حتى ولو كان له نفس موضوع حكم س، لا يمكن ان يتخذ على انه مناقض لحكم س، لأن ما يعنيه هو ان المجتمع الذي ينتمي اليه ص لا يُلزم بفعل كذا وكذا. كذلك فلو كان ص ينتمي الى نفس المجتمع الذي ينتمي اليه س ولكنه لم يكن معاصراً لـ س وكان ثمة اختلاف بين الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها ص عن الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها س، لما كان حكم ص مناقضا لحكم س. فإن القول «ان الرأي العام الاخلاقي لمجتمع في حقبة معينة يعتبر فعل كذا وكذا الزاميا، بينما الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع لا يعتبر فعل كذا وكذا الزاميا» ليس قولا متناقضا منطقيا.

اذا قبلنا، اذن، بالنظرية الميتا ـ اخلاقية لمفكر كسومنر، لا يعود بإمكاننا ان نُخطىء الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي عصر من عصوره. ان نظرية

---

١٠) هذان القولان وردا في:
W. G. Sumner, **Folkways** (Boston: Gimm and Company, 1934), pp. 418, 58

كهذه تضمن بصورة مطلقة ان يكون الرأي العام الاخلاقي لكل مجتمع في كل عصر من عصوره معصوما عن الخطأ. حتى نرى لماذا هذه النتيجة مترتبة، بالضرورة، على موقف سومنر، لنفترض ان س الذي ينتمي الى مجتمع كاثوليكي محافظ حكم على موقف هذا المجتمع المقبح للاجهاض والطلاق على انه موقف خاطىء. ولكن مما لا شك فيه هنا ان حكم س يتضمن منطقيا بصورة مضمرة الحكم الاخلاقي ان الاجهاض والطلاق جائزان من الوجهة الاخلاقية على الاقل في بعض الحالات. واذا عدنا الآن الى النظرية الميتا ـ اخلاقية لسومنر، فإن ما تقوله هذه النظرية، كما رأينا، هو ان اي حكم اخلاقي هو حكم يخبر فقط عن موقف الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب الحكم. اذن، بناء على هذه النظرية، فإن حكم س بأن الاجهاض او الطلاق جائز من الوجهة الاخلاقية لا يعني شيئا آخر سوى ان المجتمع الذي ينتمي اليه س يجيز الاجهاض او الطلاق. ولكن هذا يوضح لنا بما لا يقبل الشك ان تخطيء س لمجتمعه يقوده الى تناقض. ان التناقض هنا يكمن في ان س في رفضه لموقف مجتمعه من الاجهاض او الطلاق يفترض، من جهة، أن مجتمعه لا يجيز الاجهاض او الطلاق، ويفترض من، جهة ثانية، صدق الحكم الاخلاقي بأن الاجهاض او الطلاق جائز. ولكن صدق الحكم الاخير، بناء على نظرية سومنر الميتا ـ اخلاقية، يعني ان مجتمع س يجيز بالفعل الاجهاض او الطلاق. اذن فإن س يثبت في آن واحد ان مجتمعه لا يجيز الاجهاض او الطلاق وان مجتمعه يجيز الاجهاض او الطلاق. والتناقض هنا واضح.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو انه لا يمكن منطقيا لأي شخص، س، كائنا ما كان المجتمع الذي ينتمي اليه، ان يخطىء الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما س. ولكن هل يمكن لـ س، كائنا من كان، ان يخطىء الرأي العام الاخلاقي لزمان آخر في مجتمعه او الرأي العام الاخلاقي لمجتمع آخر؟ الجواب، في نظر من يتبنى نظرية ميتا ـ اخلاقية كنظرية سومنر، هو بالنفي. لنفترض ان س ينتمي الى مجتمع كان في وقت سابق من تاريخه يجيز وأد البنات او ان مجتمعا آخر يجيز هذه الممارسة. ولنفترض ايضا ان س يقبح هذه الممارسة. ان تقبيحه لها يتعارض فقط في الظاهر مع عدم تقبيح اسلافه لها او مع عدم تقبيح الرأي العام الاخلاقي في المجتمع الآخر لها. ففي تقبيحه لها، بناء على نظرية سومنر الميتا ـ اخلاقية، فإنه، بالضرورة، لا يثبت شيئا اكثر

من واقعة كون الرأي العام الاخلاقي الحالي في مجتمعه لا يجيز عادة وأد البنات. ولكن من الواضح ان صدق القضية "ان الرأي العام الحالي للمجتمع كذا وكذا لا يجيز عادة وأد البنات" لا يتعارض مع افتراضنا صدق القضية "ان الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع في وقت آخر يجيز عادة وأد البنات" او مع افتراضنا صدق القضية، "ان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر يجيز عادة وأد البنات".

لسنا بحاجة هنا الى تحليل اضافي لاثبات تضمن نظرية سومنر الميتا ـ اخلاقية ان الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع من المجتمعات في اي عصر من عصوره معصوم عن الخطأ. فإن تضمنها للنتيجة الاخيرة واضح من كونها لا تسمح، حتى من حيث المبدأ، لأي حكم بأن يناقض الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي زمان. فاذا كان المعيار لصدق اي حكم اخلاقي هو الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب هذا الحكم، اذن فإن صدق اي حكم اخلاقي لا يمكن ان يعني سوى ان الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب هذا الحكم له الموقف الذي يعبر عنه هذا الحكم. اذن فإن صدقه لا يمكن ان يعني اكثر من ان هناك واقعة معينة هي واقعة كون الرأي الاخلاقي لمجتمع ما في زمن ما له موقف معين. ولكن من الواضح ان وجود واقعة كهذه لا ينفي ان يكون هناك حقبة زمنية اخرى مر فيها هذا المجتمع او سيمر فيها ولن يكون له فيها نفس الموقف الاخلاقي المعني. كذلك فهو لا ينفي ان يكون هناك مجتمع آخر له موقف اخلاقي مخالف للموقف المعني. اذن فإن صدق اي حكم اخلاقي لا يمكن ان يتعارض مع الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي عصر من العصور.

ان النتيجة الاخيرة مترتبة بالضرورة، كما بينا، على نظرية سومنر الميتا-اخلاقية. ولكن هل هذه النظرية مقبولة؟ لقد سبق وتناولنا هذه النظرية في الفصل الثاني في سياق معالجتنا للذاتانية الساذجة، حيث بينا باسهاب فشل هذا الموقف في شكليه الشخصي والاجتماعي. ولذلك ما سنفعله هنا هو مجرد اعطاء تلخيص سريع لأهم الحجج التي قدمناها في الفصل الثاني لدحض الذاتانية.

ان أول ما يلفت الانتباه في نظرية سومنر الميتا ـ اخلاقية هو انها تضع حاجزا منطقيا امام نقد الفرد لمواقف مجتمعه الاخلاقية. فبناء على هذه النظرية، كما تبين من تحليلنا السابق، فإن من يحاول نقد الرأي العام الاخلاقي في مجتمعه يرتكب اسوأ الاخطاء: انه يناقض نفسه. فإذا انتقد شخص ينتمي الى مجتمع

كاثوليكي محافظ، مثلا، موقف مجتمعه من الطلاق، فإنه لا بد ان يزج بنفسه في تناقض منطقي. فإن نقده لموقف مجتمعه من الطلاق يعني، من جهة، بصورة مضمرة انه لا يتبنى هو نفسه موقفا اخلاقيا يقبح الطلاق في كل الحالات ويعني، من جهة ثانية، بناء على النظرية الميتا ـ اخلاقية التي نعالجها، ان حكمه الاخلاقي على الطلاق يمكن رده منطقيا الى حكم يشير فقط الى موقف مجتمعه من الطلاق. ولكن اذا كان موقفه موقفا ناقدا لموقف مجتمعه، اذن فإن موقفه من الطلاق يخالف موقف مجتمعه، وبالتالي فإن موقف مجتمعه موقف معارض للطلاق في كل الحالات. ولكن اذا كان حكمه الاخلاقي على الطلاق، اي حكمه ان الطلاق ليس مرفوضا في كل الحالات، يعني ان مجتمعه لا يرفض الطلاق في كل الحالات، اذن من الواضح انه، في نقد موقف مجتمعه من الطلاق، يثبت وينفي في آن واحد ان مجتمعه يرفض الطلاق في كل الحالات.

ان الفرد انطلاقا من نظرية سومنر، لا يناقض نفسه فقط في الحالات التي ينتقد فيها مواقف مجتمعه الاخلاقية، بل حتى في الحالات التي يشك فيها في اي موقف من هذه المواقف. فإذا شك شخص في مثالنا السابق في موقف مجتمعه من الطلاق، فإن ما يريد قوله هو ان رفض مجتمعه القاطع للطلاق قد لا يكون موقفا صحيحا من المسألة. وهذا بدوره يعني ان هناك اعتبارات تظهر الى حد او آخر ان هذا الموقف ليس بالموقف الصحيح. قد لا تكون هذه الاعتبارات كافية لدحض هذا الموقف ولكن المهم هنا انها تجعلنا، على الاقل، نتردد في تبنينا لهذا الموقف. ولكن من الواضح هنا ان النظرية الميتا ـ اخلاقية التي تشكل مدار نقاشنا تفرض علينا ان نقول ان الاعتبارات التي تقودنا الى الشك في صحة الموقف الرافض للطلاق على نحو قاطع هي اعتبارات يجب ان تقودنا ايضا الى الشك الى نفس الدرجة بصدق القضية ان المجتمع الذي ننتمي اليه يرفض الطلاق على نحو قاطع. فاذا كان الاعتقاد ان الطلاق لا يجوز في اي حالة من الحالات متكافىء منطقيا مع الاعتقاد أن الرأي العام الاخلاقي للمجتمع الذي ينتمي اليه صاحب هذا الاعتقاد يرفض الطلاق في كل الحالات، اذن فإن اي اعتبارات لها اهمية في اثبات (او دحض) الاول او في تعزيزه (او التشكيك فيه) هي ايضا اعتبارات لها نفس الاهمية في اثبات (او دحض) الثاني او في تعزيزه (او التشكيك فيه). اذن فإن الاعتبارات التي تقود ذاك الفرد في مثالنا الى التشكيك بصحة موقف مجتمعه من الطلاق يجب ان تقوده الى التشكيك الى نفس الدرجة بصدق القضية ان

مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات. ولكن هذا الفرد في تشكيكه في موقف مجتمعه من الطلاق يفترض، بالضرورة، انه يعرف صدق القضية ان مجتمعه له الموقف المعني من الطلاق. اذن، فإنه في تشكيكه في صحة هذا الموقف يفترض في آن واحد انه يعرف، وبالتالي لا يساوره اي شك، ان مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات، وانه لا يعرف، وبالتالي يشك فيما اذا كان مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات.

لسنا بحاجة هنا الى كبير عناء لنتبين ان النتائج المترتبة على نظرية سومنر الميتا ـ اخلاقية تتعارض بشكل واضح مع منطق استعمالنا للمحمولات الاخلاقية ومع منطق الخطاب الاخلاقي، بعامة. فليس هناك اعتبار واحد يمكن اللجوء اليه من الاعتبارات المترتبة على منطق استعمالنا للغة الاخلاقية يسوغ حسبان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي في مجتمعه امرا خارقا من الوجهة المنطقية. فكما بينا سابقا وكما سنبين بصورة اكثر تفصيلا فيما بعد، فإنه لا يجوز التوحيد بين المنظور الاخلاقي والرأي العام الاخلاقي، اي بين ما يجيزه الرأي العام الاخلاقي وما هو جائز انطلاقا من المنظور الاخلاقي. وما دام هذا التمييز الذي يفرضه منطق الخطاب الاخلاقي نفسه واضحا في اذهاننا، فإن ما يصير واضحا معه ايضا هو ان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي ليس ممكنا فحسب، بل انه الامر الصحيح، من الوجهة الاخلاقية، في الحالات التي ينحرف فيها الرأي العام عما يستوجبه المنظور الاخلاقي.

ان ما ينطبق على امكان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي ينطبق ايضا على امكان تشكيكه فيه. فإن الشك، في هذه الحالة، لا يعني ولا يمكن ان يعني ما تفترضه النظرية الميتا ـ اخلاقية لسومنر، اي مجرد شك فيما اذا كان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع معين يجيز او لا يجيز موقفا معينا، بل هو شك في صحة موقف اخلاقي ما يمليه الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع. والشك في صحة الموقف الاخلاقي المعني، في ضوء التمييز بين ما يمليه الرأي العام من مواقف اخلاقية وما يمليه المنظور الاخلاقي، يعني الشك فيما اذا كان الموقف الاخلاقي المعني هو فعلا ما يمليه المنظور الاخلاقي.

الفصل السابع

الاخلاق والسلطة الدينية

الفصل السابع

الاخلاق والسلطة الدينية

رأينـا في الفصـل الســابق أن البحث عن مصـدر سلطوي انســاني نهائي للمعـرفة الاخـلاقية مصـيره الفشل، لا محـالة. ننتقـل في هذا الفصـل الى تنـاول البديل الآخر للنظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي، ألا وهو البديل الـذي يجد في سلطة غيبية من نوع معين المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية. ان الموقف الذي نـريد معـالجته هنـا، على وجـه التحديـد، هو المـوقف الذي شـاع بـين عـدد من المفكرين الدينيين في الغرب والذي مؤداه أن الاخلاق تجد أساسها الابستمولـوجي الاخير في الله، لا الانسان. لا يمكن للانسان، بناء على هـذا الموقف، ان يعـرف مـا هو الـواجب او المستحسن فعله، من الوجهـة الاخـلاقيـة، ومـا هي المبـادىء والقـواعد التي يجب أن تـوجه سلوكـه الاخلاقي بـاستقلال عن معـرفتـه لـلأوامـر والنواهي الآلهية[1].

ان الموقف الاخير ليس موقفا متفقا عليه من قبل جميع المفكرين الدينيـين في الغرب. ان أكثريتهم في الواقع تبنت المـوقف القائـل ان المعرفـة الاخلاقيـة، على العموم، لا تحتاج الى معرفة لاهوتية، وأن الملحد أو الوثني، بـالتالي، بـإمكانـه ان يحصل على معرفة اخلاقية، ولـو محدودة[2]. نجـد موقفـا كهذا حتى لـدى القديس

---

١) لن نعـالج هنـا المشكلة المتعلقـة بكيفيـة معـرفتنـا لما هي الاوامـر والنـواهي الالهيـة. سنفترض لأغراض بحثنا ان هذه المشكلة محلولة. ولكن ما يهمنا، كما سيتضح فيما بعـد، هو ما اذا كانت هذه المعرفة ممكنة بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية.

٢) انظر: R. Brandt, **Ethical Theory** pp. 64 - 65

انظر ايضا للاطلاع على كيفية معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر بروتستانتية: =

بولس الذي قال في رسالته الى الرومان (Epistle to the Romans) ما معناه: ان من هم خارج الايمان المسيحي ولم يصلهم القانون الآلهي بعد، قد يتصرفون مع ذلك بفطرتهم وفق ما يقتضيه هذا القانون. ان التأويل المعقول لكلام كهذا هو أن المعرفة الاخلاقية فطرية ولا تحتاج الى الوحي(٣).

ان القول باستقلالية المعرفة الاخلاقية عن المعرفة اللاهوتية - عن الوحي - هو من السمات البارزة للفكر الكاثوليكي، بعامة. ان المبادىء الاساسية للاخلاق، بناء على وجهة نظر القديس توما الأكويني، المفكر الاكثر اهمية وأثرا في الفكر الكاثوليكي اللاحق، هي مبادىء واضحة بذاتها. انها ترتبط بالعقل العملي (العقل الاخلاقي) مثلما ترتبط المبادىء الاولى للبرهان بالعقل التأملي. فمثلما الاستدلال في الحالة الاخيرة يجب أن يقوم على معرفة غير استدلالية، معرفة عقلية مباشرة، كذلك يجب أن يقوم الاستدلال العملي على معرفة غير استدلالية، ألا وهي معرفتنا للمبادىء الاساسية للأخلاق. ولكن من الواضح ان المعرفة غير الاستدلالية ممكنة فقط في الحالات التي يكون فيها موضوع المعرفة حقيقة واضحة بذاتها، حقيقة بديهية لا تحتاج الى برهان(٤). وهكذا يتضح، من زاوية نظر الأكويني، ان المعرفة الاخلاقية مستقلة عن المعرفة اللاهوتية. فاذا كانت المبادىء الاساسية للاخلاق بديهية وكانت معرفتنا لها، بالتالي، معرفة غير استدلالية، اذن فإن هذا حتما يعني ان معرفتنا لها ليست مستدلة من معرفتنا للأوامر والنواهي الآلهية أو من أي قضايا دينية او لاهوتية اخرى جاءتنا عن طريق الوحي(٥).

ان الموقف الاخير، كما رأينا، ليس موقفا متفقا عليه من قبل جميع المفكرين الدينيين. فإن أوكام، مثلا، من بين اللاهوتيين القدامى، اتجه نحو النظر الى القضايا الاساسية في الاخلاق على انها تستمد صدقها من فعل إلهي عشوائي وبالتالي فإنه لا يمكننا ان نعرف أن أي قضية من القضايا الاخلاقية صادقة بدون

Hastings Rashdall, **Conscience and Christ** (London: Gerald Duckworth and Co., = Ltd., 1933)

٣) انظر معالجة راينهولد نيبور لقول القديس بولس في كتابه:
R. Niebhur, **The Nature and Destiny of Man,** (New york: Charles Scribner's Sons, 1941), I, P. 275.

٤) V. J. Bourke, **Ethics** (New York: Macmillan 1951) pp. 188-93.

٥) Aquinas, **Summa Theologica** First Part of the second part, p. 93. art. 2, p. 94, art,. 2,4

معرفتنا لهذا الفعل الآلهي(٦).

نجد الفكرة الاخيرة تتكرر في اشكال اخرى لدى عدد من المفكرين المعاصرين في الغرب. فإن المطران الانكليكاني ر. س. مورتمر اتجه نحو تبني الموقف القائل انه لا يمكن تسويغ الاعتقاد أن امرا ما صحيح من الوجهة الاخلاقية الا انطلاقا من معرفتنا لكونه يتفق مع الارادة الآلهية. فإننا لا نوجد، في نظره، الا بوصفنا مخلوقات الله، وبالتالي فإننا ملزمون بأن نفعل ما يريده منا خالقنا. فانطلاقا من العقيدة المسيحية التي تتضمن ان الله هو الخالق لكل شيء، فإن علينا ان نسلم بأن ما هو صحيح او مستحسن او الزامي من الوجهة الاخلاقية هو كذلك، ليس بسبب النتائج المترتبة عليه أو لأننا نعتقد انه كذلك، بل لأن الله يأمرنا به(٧).

من المفكرين الآخرين الذين تتكرر لديهم هذه الفكرة المفكر اللاهوتي البروتستاني المشهور اميل برونر. "ان الخير"، يقول برونر، "يجد اساسه في ارادة الله. . . فالله ليس فقط قيما على القانون الاخلاقي وعلى القواعد الاخلاقية، بل خالقها. . . فلا شيء حسن الا السلوك المطيع، الارادة المطيعة. .ولكن هذه الطاعة لا تُمنح لقانون او مبدأ يمكن ان يعرف مقدما، بل فقط لارادة الله السيدة، الحرة. ان الخير يتكون من قيامنا دائما بما يأمر به الله في اي لحظة. . ."(٨) ان النتائج المترتبة على هذه الاقوال واضحة. فإن خيرية اي شيء مستمدة من كونه شيئا يأمر به الله، وبالتالي فإنه لا وجود لخير كامن. ان نعرف ما هو خير، اذن، هو ان نعرف ما يأمرنا به الله: ان ارادته هي المعيار النهائي للاخلاق. ولكن هذا بدوره يعني ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفة لاهوتية.

ان الاعتقاد الاخير نجده احيانا مصاغا على نحو آخر لدى بعض المفكرين الدينيين المعاصرين، اي على انه يقول ان الاخلاق غير ممكنة بدون ميتافيزيقا(٩).

---

٦) انظر: Brandt, op. cit., p. 66

٧) R. C. Mortimer, **Christian Ethics**, (London: Hutchinson's University Library, 1950), pp. 7-8

٨) Emil Brunner, **The Divine Imperative**, (Philadelphia: The West Minster Press, 1947), pp. 53, 83, 8.4

٩) E. J. Carnell, **An Introduction to Christian Apologetics**, (Grand Rapids: W.B. Erdmans Publishing co. 1950) p. 300

فالخير هو لا شيء سوى ما يكافىء عليه الله، والشر، بالتالي، هو ما يعاقب عليه. ولذلك فلا غرابة هنا ان نجد مفكرا من بين هؤلاء يذهب الى حد القول ان هذا العالم بكل شروره هو افضل العوالم الممكنة، لا لسبب سوى ان الله، الذي هو المعيار الاخير للخير، جعله كذلك بارادته[١٠]. ان هذا الكلام يعيدنا الى ملاحظة كالفن المشهورة "ان ارادة الله هي القاعدة الاعلى للعدالة، بحيث ان ما يأمر به يجب حسبانه عادلا، لهذا السبب بالذات، اي لأنه يأمر به".

ان قول كالفن يعود بنا الى الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هنا، اي الموقف القائل ان الاخلاق تجد اساسها الابستمولوجي في الله. ان هذا الموقف يثير التساؤل فورا. فإننا لا نجد الذين يتبنون هذا الموقف يعطون لله اسبقية ابستمولوجية على مستوى المعرفة الرياضية او العلمية، مثلا، بل على العكس من ذلك تماما، فإننا نجدهم يفترضون، بدون تردد، ان الله اعطى الانسان عقلا يمكنه من تحقيق مختلف انواع المعرفة بدون ارشاد منه. انه يترك لنا ان نكتشف باستقلال عنه بواسطة عقولنا ان مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين وأن حجم الغاز يتناسب طرديا مع حرارته وأن الارض كروية وما الى هنالك من حقائق رياضية او علمية. اذن لا بد لواحدنا من ان يتساءل هنا لماذا لا يمكن للعقول التي زودها الله بما يكفي لمعرفة الحقائق الرياضية والعلمية ان تعرف الحقائق الاخلاقية؟ ما الذي يفسر عدم قدرتنا المزعومة على معرفة الحقائق الاخلاقية باستقلال عن معرفتنا لاوامر الله ونواهيه؟

ان الجواب الذي يمثل للذهن، عندما نمحص النظر في بعض ما اقتبسناه من اقوال المفكرين الدينيين واللاهوتيين الذين اشرنا اليهم، هو ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفة المعيار الاساسي للخير والشر، وهذا المعيار لا يمكن ان يكون اي شيء آخر سوى ما يأمر به الله وما ينهى عنه. ولذلك فإن المعرفة الاخلاقية مستحيلة بدون معرفتنا للأوامر والنواهي الالهية. ان هذا الجواب لم يظهر في تاريخ الفكر فقط مع ظهور الفكر المسيحي في الغرب، بل اننا نجده مقترحا في احدى محاورات افلاطون كما اننا نجد في هذه المحاورة اول محاولة لدحض الموقف الذي ينطوي عليه هذا الجواب[١١].

ان الاطروحة الاساسية هنا هي ان خيرية اي شيء من الاشياء او فعل من

---

١٠) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٣.

١١) انظر: Plato, Euthyphro

الافعال نابعة منطقيا فقط من كونه ما يريده منا الله او ما يأمرنا بفعله وان عدم جواز اي شيء او اي فعل نابع منطقيا فقط من كونه ما لا يريده منا الله او ما ينهانا عنه. فالارادة الالهية هي المعيار المطلق والنهائي للاخلاق، بمعنى انه لا شيء خارج ما يأمر به الله وما ينهى عنه يمكنه ان يكون اساسا لاشتقاق الواجبات الاخلاقية. ان ما هو خير او شر، الزامي او لا ـ الزامي، هو كذلك لان الله وفقط لان الله يأمر به او ينهي عنه، وليس العكس. من هنا يتضح لماذا يستحيل، من الوجهة الابستمائية، ان يكون اي شخص في وضع يسمح له بأن يدعي بحق ان يعرف ما الذي عليه ان يفعله في وضع معطى الا اذا كان في وضع يسمح له بأن يدعي بحق أنه يعرف ما الذي يأمره به الله او ينهاه عنه في هذا الوضع.

ان الموقف الذي نعالجه لا يعني طبعا ان الاخلاق مستحيلة بدون الدين او، على وجه التحديد، بدون دين سماوي كالاسلام او المسيحية. فأسبقية الدين ـ الدين السماوي ـ على الاخلاق ليست اسبقية تاريخية، بناء على هذا الموقف، بل مجرد اسبقية ابستمولوجية. فقبل ظهور الديانات السماوية، في اعتقاد دعاة الموقف الذي نعالجه الآن، كان للناس أنساق اخلاقية تؤدي دورا هاما في حياتهم، ولكن هذه الانساق كانت تستمد مشروعيتها من التقاليد والاعراف الاجتماعية. ان سيرورة التسويغ الإخلاقي لموقف ما او قاعدة ما، قبل ظهور الديانات السماوية، كانت تنتهي في اللجوء الى اعراف المجتمع او القبيلة، ولكن هذه الاعراف نفسها لم تجد مسوغا لها في اي شيء سواها. فلم يكن في حوزة البشر، كما يدعي دعاة الموقف الذي نعالجه، معيار صحيح او معيار يعرفون انه صحيح للاخلاق، قبل ظهور الديانات السماوية، معيار يمكنهم بواسطته ان يقيموا أعرافهم، وبالتالي ان يتبينوا ما اذا كانت القيم الاخلاقية الراسخة في ثقافتهم هي بالفعل القيم التي يجب الالتزام بها. الاخلاق، اذن، وجدت قبل الديانات السماوية او الديانات القريبة من الديانات السماوية، وجدت حتى في ظل الوثنية، ولكنها كانت تفتقر الى الاساس المطلوب لتحقيق معرفة اخلاقية.

ان اهمية الاديان السماوية للاخلاق، اذن، هي، في نظر اصحاب الموقف الذي نعالجه، اهمية ابستمولوجية، في المقام الاول. فقبل ظهور الديانات السماوية كان لدى البشر معيار او آخر يلجأون اليه للحسم في القضايا الاخلاقية، ولكن اما لم يكن هذا المعيار معيارا صحيحا أو، على افتراض أنه كان صحيحا، لم

يكونوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا انه صحيح، وفي كلتا الحالتين، فإن اللجوء الى هذا المعيار لا يمكن ان ينتج معرفة اخلاقية. فاذا لم يكن هذا المعيار صحيحا، فمعنى هذا ان اعتقادنا، انطلاقا من هذا المعيار، ان فعلا ما مستحسن او واجب ليس اعتقادا مسوغا، وبالتالي لا يمكن ان يشكل معرفة. ولكن اذا كان المعيار صحيحا، فإن اعتقادنا، انطلاقا من هذا المعيار، ان فعلا ما مستحسن او واجب هو اعتقاد مسوغ ولكن لا يمكننا ان نعرف انه مسوغ ما لم نكن نعرف ان المعيار صحيح. اذن، على افتراض اننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف انه صحيح، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان لدينا مسوغا كافيا للاعتقاد ان ما يقرره المعيار على انه واجب او مستحسن هو، بالفعل، واجب او مستحسن. وكما هو معروف لأي دارس مبتدىء لنظرية المعرفة، فإنه لا يكفي ان يكون اعتقاد شخص صادقا ومسوغا بصورة كافية حتى يعرف الواقعة او الحقيقة التي تشكل موضوع هذا الاعتقاد، بل انه يجب ان يعرف ايضا ان الاساس الذي يسوغ هذا الاعتقاد صحيح.

لتوضيح ما نقوله هنا، لنفترض ان المعيار الذي نلجأ اليه هو معيار الاتفاق مع أعراف المجتمع. لا شك في عدم صحة هذا المعيار، من منظور الموقف الذي يعنينا، لأن ما يتفق مع اعراف المجتمع لا يتفق، بالضرورة، مع وصايا الله. بمعنى آخر، اذا حصل ان ما يتفق مع أعراف المجتمع يتفق ايضا مع وصايا الله، فإنه يحصل من قبيل الصدفة، ليس الا. اذا كنا نعتقد، مثلا، ان القيام بفعل ما أمر مستحسن على اساس انه يتفق مع أعراف المجتمع، فإن القيام بهذا الفعل قد يتفق او لا يتفق مع وصايا الله. وعلى افتراض اننا لا نعرف ما هي وصايا الله بعد في هذا المجتمع، اذن فإنه لا يمكننا ان نعرف، في هذه الحالة، ان اعتقادنا الاخلاقي المعني صادق او غير صادق. فإذا لم يكن القيام بالفعل المعني متفقا مع وصايا الله، اذن فإن اعتقادنا انه مستحسن اعتقاد غير صادق، وبالتالي فإنه لا يشكل معرفة، لأن المعرفة اعتقاد صادق، على الاقل. ولكن بما أننا لا نعرف بعد ما هي وصايا الله، اذن لا يمكننا ان نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان القيام بالفعل المعني لا يتفق مع وصايا الله، وبالتالي أن اعتقادنا الاخلاقي غير صادق. اذن فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق أننا نعرف ان القيام بالفعل المعني مستحسن او اننا نعرف ان القيام به غير مستحسن.

واذا افترضنا الآن ان اعتقادنا الاخلاقي يتفق مع وصايا الله، فإن هذا يجعله، بناء على الموقف الذي نعالجه، اعتقادا صادقا. ولكن بما اننا لا نعرف ما

هي وصايا الله بعد، كما افترضنا، اذن فإنه لا يمكننا ان نعرف انه اعتقاد صادق. وللسبب نفسه، لا يمكننا ان نعرف ان نقيضه كاذب. اذن هنا ايضا فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق اننا نعرف ان الفعل المعني مستحسن او نعرف انه غير مستحسن. وبما ان هذا، كما هو واضح من تحليلنا، ما يجب ان ينطبق على اي حكم من احكامنا الاخلاقية، في غياب معرفتنا للوصايا الآلهية، اذن فإنه يستحيل علينا ان نعرف، بالنسبة لأي حكم من أحكامنا الاخلاقية، ما اذا كان صادقا ام لا. ان هذا لا ينفي، كما أوضح تحليلنا، امكان وجود نسق اخلاقي له معاييره ومبادئه وحتى امكان امتلاكنا لاعتقادات اخلاقية صحيحة. انه ينفي فقط امكان امتلاكنا لاي معرفة اخلاقية.

الشيء نفسه ينطبق على وضعنا، حتى لو اتفق عن طريق الصدفة المحضة ان المعيار الاخلاقي الذي نلجأ اليه هو المعيار الصحيح. فاذا كانت وصايا الله هي وحدها المعيار الصحيح للاخلاق، فقد يكون وضعنا من النوع الذي يلجأ فيه البشر الى هذه الوصايا دون ان يعرفوا انها وصايا الله. قد يبدو هذا الافتراض غريبا، ولكن غرابته لا بد ان تزول عندما نأخذ في الاعتبار ان الناس، لسبب او آخر، قد يفقدون ايمانهم الديني دون ان يعني هذا، بالضرورة، تخليهم عن القواعد الاخلاقية لهذا الدين. فقد يستمرون بالعمل والتقيد بها، لانها تبدو لهم معقولة وصحيحة في ذاتها، دون ان يعتقدوا انها منزلة، اي دون ان يعتقدوا انها ذات مصدر غيبي من اي نوع. انهم، اذن، قد يفقدون ايمانهم الديني، فلا يعودون يعتقدون ان القواعد الاخلاقية المعنية هي وصايا الله دون ان يتوقفوا عن الاعتقاد انها القواعد التي يجب ان نتقيد ونوجه سلوكنا بها. ان ما سيختلف في هذه الحالة هو السبب الذي يعطيه هؤلاء للتقيد بها: فإنهم لن يقولوا، كالمتدين، انه من الضروري التقيد بها، لانها وصايا الله، بل سيقولون انه من الضروري التقيد بها، لانها صحيحة في ذاتها.

لنعد، اذن، الى افتراضنا السابق، اي الى افتراضنا اننا في وضع ينطبق فيه المعيار الاخلاقي الصحيح دون ان نعتقد انه ذو مصدر غيبي. في غياب الاعتقاد الاخير، فإنه لا يمكننا ان نعرف، بناء على الموقف الذي نعالجه، ان المعيار الذي نطبقه هو معيار صحيح. فإن نعرف انه معيار صحيح هو ان نعرف ان الله مصدره. ولكن ما دمنا قد افترضنا ان البشر الذين يطبقون هذا المعيار الصحيح قد فقدوا ايمانهم الديني، اذن فإنهم توقفوا عن الاعتقاد ان هذا المعيار يجد اساسه

في الله. وبالتالي فـإنهم يجهلون في وضعهم الحالي ان هـذا المعيار يجد اساسـه في الله. ولكن هـذا يعني، بالنسبـة لدعـاة الموقف الـديني الذي يعنينـا هنا، انهم لا يعرفون انـه معيار صحيـح. وهذا، بـدوره، يعني لهؤلاء ان البشر في مثالنـا، وان امتلكوا المعيار الاخلاقي الصحيح، فإنهم سيظلون يفتقرون الى المعرفة الاخلاقية. فإن امتلاكهم لهذا المعيار وتطبيقهم له على النحو المطلوب سيقودانهم ، لا شـك، الى تبني مـواقف واعتقادات اخـلاقيـة صحيحـة، ولكن ليس الى امتـلاك معـرفـة اخلاقية. فإن تكون لدى واحدنا معرفة اخلاقيـة، فإنـه لا يكفي له ان يعتقـد انه علينـا الا نقتل والا نـزني والا نشهد بـالزور وغير ذلك مما اتفق ان الله نهانا عن فعله، بـل ان عليه ان يعتقـد ان السبب الاساسي لـلاستنكاف عن القتـل والزنى والشهادة بالزور هو انها تتعارض مع وصايا الله. ان تعارضها مع هذه الوصايا هو المسوغ الوحيد للاعتقاد بعدم جواز القيام بها. وبما ان المعرفة ليست اعتقادا صادقا فحسب، بل اعتقاد صادق مسوغ، اذن فـإن اعتقاد البشر في مثـالنا السـابق بعدم جواز القيام بالافعال المعنية، وان كان صـادقا، فـإنه لا يشكـل معرفـة، لأنه ليس اعتقادا مسوغا. فإذا كـان هؤلاء البشر في مثالنـا فاقـدي الايمان الـديني، اذن فإن المسوغ لاعتقادهم بعدم جواز القتل والزنى والشهـادة بالـزور لا يمكن ان يكون الله نهى عن هذه الامور، وبالتالي فكائنا ما كان المسوغ لاعتقادهم، فـإنه اعتقـاد غير مسوغ.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو ان الموقف الذي نعالجه لا ينفي امكان وجود انسـاق اخـلاقيـة لـدى البشر او حتى امكـان امتـلاك البشر لاعتقـادات اخـلاقيـة صحيحـة في غياب الايمـان بدين سـماوي، بل ينفي فقط امكـان امتلاكهم لمعـرفة اخلاقية في غياب هذا الايمان. فما دام المسـوغ الاخلاقي الـوحيد للقيـام بفعل او للاستنكاف عن القيام به هو ان الله يأمـر بفعله او ينهى عنه، اذن فـإننا لا نمتلك هذا المسوغ الا اذا كنـا نمتلك اعتقادا صـادقا (اي نؤمن ايمـانا صحيحـا) بأن الله موجود وبأنه يأمرنا بفعل كذا وكذا وينهانا عن فعل كذا وكـذا.. وهكذا يتضـح انه اذا كانت المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ، اذن فإن المعرفة الاخلاقية مستحيلة في غياب وجود اعتقاد صادق لدينا بأن الله موجود وبأنه يأمـر بفعل كـذا وكذا وينهى عن فعل كذا وكذا. لا يكفي طبعا ان يكون اعتقادنـا الاخير صـادقا حتى يكـون الاساس للمعرفة الاخلاقية، بل يجب ان نعرف انه صـادق. من الواضـح، اذن، ان النتيجة الاخيرة التي يقودنا اليها هذا التحليل هي ان المعرفة الاخلاقية مستحيلة

في غياب المعرفة الدينية او اللاهوتية.

ان المعرفة الاخيرة تزودنا بالمعيار الصحيح للاخلاق الذي بدون معرفتنا لما هو ولكونه المعيار النهائي الصحيح للاخلاق لا يمكننا الحصول على اي معرفة اخلاقية. ولكن ما هو هذا المعيار على وجه التحديد؟ بإمكاننا ان نصوغ هذا المعيار على النحو الآتي: **ان الانسان ملزم خلقيا بفعل ما في ظل شروط معينة (او ان قيامه به امر مستحسن) اذا وفقط اذا كان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط، وهو ملزم بعدم القيام بفعل ما في ظل شروط معينة(او ان قيامه به غير مستحسن) اذا وفقط اذا كان الله ينهى عن القيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط.** ان افتراضنا ان هذا المعيار هو المعيار النهائي للاخلاق يعني ان حكمنا الخلقي بأن شخصا ما ملزم خلقيا بالقيام بفعل معين او حكمنا بأن قيامه بهذا الفعل مستحسن خلقيا متكافىء منطقيا مع قولنا ان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل. كذلك فإنه يعني ان حكمنا الخلقي بأن شخصا ما ملزم خلقيا بعدم القيام بفعل ما او حكمنا بأن قيامه به غير مستحسن او قبيح متكافىء منطقيا مع قولنا ان الله ينهى عن هذا الفعل. بمعنى آخر، فإن كون الله يأمر بفعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكاف من الوجهة المنطقية للالزام الخلقي بفعله، وكون الله ينهى عن فعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكاف من الوجهة المنطقية للالزام الخلقي بعدم فعله.

ان المعيار المقترح هنا يجعل من الواضح انه لا شيء مستقل عن الارادة الالهية له اي اهمية في تقرير ما يجب فعله او عدم فعله. فلو عدنا هنا الى سؤال افلاطون: هل القيام بفعل ما (او عدم القيام به) واجب لأن الله يأمر به (او ينهي عنه) او الله يأمرنا به (او ينهى عنه) لان القيام به (او عدم القيام به) واجب؟ لكان الجواب، انطلاقا من المعيار المقترح، ان القيام بهذا الفعل (او عدم القيام به) واجب لأن الله وفقط لأن الله يأمر به (او ينهى عنه). ولكن جوابا كهذا يحتم علينا ان نقول إنه حتى لو أمرنا الله بقتل طفل بريء او تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها لدونما سبب على الاطلاق او انزال عذاب لا يطاق بأعز الناس لدينا لدونما غاية واضحة او مضمرة، فإن ما يأمرنا به هو واجبنا الخلقي وأننا، بالتالي، ملزمون خلقيا بفعله. ولكن هذه النتيجة، لا شك، خارقة. فإنه يبدو لنا ان افعالا من النوع الذي نشير اليه هي أمثلة، نموذجية للافعال التي يجب خلقيا الاستنكاف عن فعلها وتقبيح من يقوم بها او حتى من

تخول له نفسه القيام بها الى اقصى حدود التقبيح.

ان المسألة الاساسية هنا هي ان افعالا كهذه، بحكم طبيعتها، لا يمكن ان يكون القيام بأي منها واجبا من واجباتنا الخلقية. فإن قتل طفل بريء او انزال عذاب لا يطاق بانسان لدونما سبب على الاطلاق لا يمكن ان يكون واجبا او حسنا من الوجهة الخلقية، لانه فعل من النوع الذي يلحق ضررا بانسان دون وجود اي سبب على الاطلاق يبرر هذا الفعل. واذا كانت طبيعة الفعل - اي كونه فعلا من نوع معين - هي التي تجعله بالضرورة خارج اطار ما يمكن ان نكون ملزمين بفعله خلقيا، اذن ان يوجه الينا امر للقيام بهذا الفعل، كائنا من كان مصدر هذا الامر، لا يمكن ان يغير شيئا بخصوص كونه خارج اطار ما يمكن ان نكون ملزمين بفعله، لأن مجرد وجود أمر بفعله لا يغير شيئا في طبيعة الفعل. ان يوجد أمر من مصدر ما بالقيام به لا يخرجه عن كونه فعلا من النوع المعني هنا، اي فعلا يلحق ضررا بانسان لدونما سبب على الاطلاق. بمعنى آخر، ان مجرد اكتشافنا ان هناك من يأمر بالقيام بفعله لا يغير شيئا في طبيعة هذا الفعل، وبالتالي لا يمكن ان يكون سببا لحسبان القيام به واجبا من الوجهة الخلقية.

اذا صح تحليلنا، اذن لا يمكننا ان نعرف ما هو واجب او الزامي او حسن او جميل خلقيا على أنه ما يأمر به الله. ولاسباب مماثلة، لا يمكننا ان نعرف الواجب عدم فعله او ما هو قبيح خلقيا على انه ما ينهى عنه الله. وهكذا فإذا عدنا الى سؤال أفلاطون - هل الله يأمر بالقيام بفعل ما لأن القيام به واجب او حسن او القيام به واجب او حسن لأنه الله يأمر بذلك؟ - فإنه لا مهرب لنا من اختيار البديل الاول. ولكن هذا يعني بما لا يقبل الجدل ان الاوامر والنواهي الالهية لا يمكن ان تشكل المعيار النهائي للاخلاق. فإذا كان ما يأمر الله بفعله، يأمر به لأنه واجب او حسن وما ينهى عن فعله، ينهى عنه لأن عدم فعله واجب أو حسن، اذن فإن هناك اسبابا مستقلة منطقيا عن اوامره ونواهيه - عن ارادته - تسوغ ما يأمر به وما ينهى عنه. ولكن هذا، بدوره، يفترض انه اذا وجد معيار نهائي للاخلاق، فإن هذا المعيار مستقل منطقيا عن الاوامر والنواهي الالهية.

قد يعترض بعض دعاة الموقف الذي نعالجه على اساس ان الله هو، بالضرورة، الخير المطلق ولا يمكن، بالتالي، حتى نظريا، ان يكون ما يأمر به سوى ما يجب ان نفعله او ان يكون ما ينهى عنه سوى ما يجب ان نستنكف عن فعله. بمعنى آخر، انه يبدو متناقضا منطقيا قولنا ان الله يأمرنا بالقيام بفعل ما

ولكن ليس من واجبنا ان نقوم به، او قولنا ان الله ينهانا عن القيام بفعل ما ولكن ليس من واجبنا الاستنكاف عن القيام به. واذا صح هذا، الا يترتب عليه ان اوامر ونواهي الله ملزمة لنا خلقيا، لا لسبب آخر سوى انها اوامر ونواهي الله؟ فإذا كنا نعرف ان الله يأمرنا بالقيام بفعل معين، ألا يشكل هذا، في هذه الحالة، شرطا كافيا من الوجهة المنطقية لالزامنا بالقيام بهذا الفعل؟ كذلك اذا كنا نعرف ان الله ينهى عن القيام بفعل ما، الا يشكل هذا سببا كافيا من الوجهة المنطقية لالزامنا بعدم القيام به؟ لا مهرب من ان تكون اجابتنا في الحالتين بالايجاب ـ هذا اذا كنا ننظر الى الله على انه، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن اذا كان لا مهرب من ان نجيب بالايجاب هنا، الا يتبع من هذا ان علينا ان نسلم بالمعيار الذي اقترح سابقا، اي المعيار: ما هو واجب هو كذلك لأن الله وفقط لأن الله يأمر به؟

توجد قضايا كثيرة يثيرها الاعتراض الاخير، القضية الاولى تتعلق بالطبيعة المنطقية للقضية "الله هو الخير المطلق" وما يترتب عليها بالنسبة لحسبان الله مصدرا للالزام الخلقي. القضية الثانية تتعلق بما اذا كان التحليل الأخير لا يكفي سوى لتأييد وجهة النظر القائلة ان الاوامر والنواهي الإلهية هي فقط معيار من معايير الاخلاق ام انه يتخطى ذلك ليبرهن على أنها المعيار النهائي للاخلاق. والقضية الثالثة والاخيرة تتعلق بالهاجس الابستمولوجي الاساسي الذي يعنينا هنا، اي بما اذا كان التحليل الاخير يسوغ النظر الى المعرفة الدينية او اللاهوتية على انها سابقة منطقيا على المعرفة الخلقية.

لنبدأ بالقضية الاولى، وبالسؤال: ما هي الطبيعة المنطقية للقضية ان الله هو الخير المطلق؟ لا يمكن معالجة هذا السؤال قبل ان نعرف كيف تستعمل لفظة "الله" في الجملة الاخيرة. هل هي تستعمل باعتبارها اسم علم أم للدلالة على مفهوم؟ فإذا اخترنا البديل الاول، علينا ان ننظر الى القضية "الله هو الخير المطلق" على انها ذات مدلول واقعي أو وجودي. بمعنى آخر، علينا أن ننظر الى هذه القضية، في هذه الحالة، على انها تثبت، من جهة، بصورة مضمرة، وجود الله، وتثبت، من جهة ثانية، بصورة صريحة، واقعة كونه يتصف بالخير المطلق. ولكن لو اخترنا البديل الثاني، فعندها نجرد القضية "الله هو الخير المطلق" من اي مدلول واقعي او وجودي. فبعكس الحالة السابقة، فإن صدق القضية الآن لا يتوقف على ما يحتويه عالم الوقائع او على ما هو موجود او غير موجود، بل يتوقف

فقط على ما اذا كان مفهوم محمولها متضمنا في مفهوم موضوعها. ولذلك فإذا كانت هذه القضية صادقة، في هذه الحالة، فإنها لا بد ان تكون صادقة تحليليا، وبالتالي، قبليا. اذن فإن معرفتنا لصدقها، على افتراض انها صادقة، هي معرفة قبلية، بعكس الحالة السابقة التي لا يتوقف فيها صدق القضية، ان كانت صادقة، على علاقات مفهومية او منطقية فحسب، بل وايضا على ما هو حاصل او غير حاصل في الواقع، مما يجعل من المستحيل ان تكون معرفة صدقها قبلية.

يجب ان نلفت نظر القارىء هنا الى أن القضية "الله هو الخير المطلق" حسب تأويل المسلم او المسيحي لها، هي قضية ضرورية، بغض النظر عن كيفية استعمالنا للفظة "الله"[١٢]. بمعنى آخر، انها ضرورية في الحالة التي نستعمل فيها هذه اللفظة باعتبارها اسم علم كما انها ضرورية في الحالة التي نستعملها فيها للدلالة على مفهوم ان الله، بناء على الفهم التقليدي للمسلم او المسيحي، هو الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. وهذا يعني، ليس فقط انه يحوز على كل الكمالات، بل وايضا انه يحوز عليها على نحو ضروري. بمعنى آخر، انه ليس فقط كائنا كلي الخير وكلي المعرفة وكلي الحضور وكلي القدرة والخالق لكل شيء وكامل الحرية وغير قابل للتغير، وأزليا، بل انه، بالضرورة، كل هذه الاشياء. وهذا يعني انه بالنسبة لأي كائن ممكن س، اذا كان س يمتلك كل الصفات التي عددناها، اذن بالضرورة س هو الله، أي ان الله هو الكائن الذي هو بالضرورة. ان الصفات المعنية ليست فقط مكونات منطقية لمفهوم الله، حسب الفهم الاسلامي او المسيحي له، بل هي صفات نابعة من ماهية الله بالذات. ان الله لا يمكن ان يكون الا ما هو، بحكم ماهيته. ولذلك فإذا وجد كائن س هو الله (أي أن س = الله)، اذن فليس بالأمر المتماسك منطقيا ان نفترض انه يمكن لـ س ان يفقد أي صفات من الصفات المتضمنة في مفهوم الألوهية. وهذا يعني انه لا يمكن منطقيا لـ س الا ان يكون كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير، الخ... من الأزل والى الأزل. فإذا افترضنا أنه يمكن لـ س ان يفقدُ اي صفة من هذه الصفات، فكأننا نفترض انه يمكن ألا يكون س هو الله، وهذا متناقض.

---

١٢) أنظر حول هذه المسألة:

Richard Swinburne, **The Cohernce of Theism,** (Oxford: Oxford University Press, 1977), part 3.

اذا عدنا الآن الى القضية "الله هو الخير المطلق" بوصفها ذات مدلول واقعي او وجودي، وليس بوصفها صادقة تحليليا، فإن علينا ان نؤولها، مع ذلك، في ضوء تحليلنا الاخير، على انها قضية ضرورية[١٣]. انها ضرورية بمعنى انها اذا كانت صادقة، فإنها صادقة بالضرورة. طبعا قد لا تكون هذه القضية صادقة، أصلا، لعدم وجود موضوعها، ولكن على افتراض وجود الموضوع، فإنه لا مهرب منطقيا من حمل المحمول المعني (الخير الكلي) عليه. هذا تماما ما يفسر الطابع الضروري لها: اذا كان الموضوع معطى، اذن فإنه من غير المتماسك منطقيا الا نحمل عليه المحمول المذكور. ان طابعها الضروري لا ينفي كونها ذات مدلول واقعي أو وجودي وكون صدقها لا يمكن ان يعرف الا بعديا[١٤].

اذا نظرنا الآن الى حد الموضوع في الجملة "الله هو الخير الكلي" على انه اسم لمفهوم وليس اسم علم، كما في التأويل السابق، فإن القضية التي تعبر عنها هذه الجملة تصبح، بدون ادنى شك، قضية تحليلية. ان صدقها، بمعنى آخر، يصبح منوطا فقط بكون تحليلنا لمفهوم الموضوع يوصلنا الى مفهوم المحمول. لا شك طبعا في ان مفهوم الله، كما اتضح من تحليلنا السابق، يتضمن صفة الخيرية المطلقة، وبمجرد معرفتنا لهذا نعرف ان الله (مفهوم) هو الخير المطلق. فمعرفتنا هنا قبلية، وليس، كما في الحالة السابقة، متوقفة على معرفتنا لما هو موجود في الواقع. ان العلاقة بين الموضوع والمحمول هي ايضا علاقة ضرورية في هذه الحالة، ولكن الفرق الجوهري بين هذه الحالة والحالة السابقة هو أن "الله هو الخير المطلق"، حسب التأويل السابق، قد لا تكون صادقة، لأن فئة الموضوع قد تكون خالية. أما في التأويل الثاني، فإن هذه القضية لا يمكن ان تكون كاذبة، لأنها صادقة تحليليا. انها صادقة، بمعنى آخر، بغض النظر عما اذا كانت فئة الموضوع خالية ام غير خالية.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو ان التأويل الاول للقضية "الله هو الخير المطلق" هو ما يجب ان يعنينا هنا. فإذا كانت أوامر ونواهي الله هي ما يجب أن

---

١٣) اننا لن نتعرض هنا لما اذا كان هذا التأويل متماسكا منطقيا. اننا فقط نقبل بوجهة نظر سوينبيرن ان هذا التأويل متضمن في الفهم التقليدي للألوهية في المسيحية.

١٤) ان هذا يعود بنا الى نظرية كربكي Kripke في الحقائق الضرورية البعدية. أنظر:

S. Kripke, **Naming and Necessity**, (Harvard, 1980),

Adel Daher, "The Paradox of the Necessary Aposteriori," **The International Logic Review** (Forthcoming)

يشكل المصدر النهائي لمعرفة واجباتنا الخلقية وللتمييز بين الخير والشر، اذن فإنه لا مهرب لنا، في محاولتنا اشتقاق واجباتنا الخلقية، من ان نفترض وجود الله وأن لفظة "الله"، بالتالي، لا تستعمل للدلالة على مفهوم، بل باعتبارها اسم علم. فإذا قلت، مثلا، ان من واجبنا الاستنكاف عن ممارسة الزنى، لأن الله ينهى عن الزنى، فإن قولي لا معنى له اذا لم أفترض، على الاقل، أن الله موجود وأن لفظة "الله"، بالتالي، هي، في سياق قولي "ان الله ينهى عن الزنى"، اسم يشير الى الله بعينه، وليس الى مفهومه. واذا حاولت الآن ان أفسر لماذا لجوئي الى كون الله ينهى عن الزنى يكفي لالزامنا بالاستنكاف عن ممارسة الزنى، انطلاقا من ان الله هو الخير المطلق، فإنني ما زلت أشير الى الله ـ الفرد، الواحد الأحد، وليس الى الله ـ المفهوم. ان لفظة "الله" في "الله ينهى عن الزنى" لا يختلف ما ـ صدقها عن ما ـ صدق لفظة "الله" في "الله هو الخير المطلق" في السياق الذي يعنينا هنا.

بعد هذا التوضيح لكيف يجب ان نفهم الطبيعة المنطقية للقول "ان الله هو الخير المطلق" في سياق الموقف الذي نعالجه هنا، سأحاول الآن ان ابين على التوالى فيما تبقى من هذا الفصل ان الاوامر والنواهي الالهية هي، في افضل حال، معيار للالزام الخلقي، وليست المعيار للالزام الخلقي وأن الاخلاق لا يمكن الا ان تكون ذات أسبقية ابستمولوجية على الدين.

لنحاول أن نبين الآن لماذا لا يمكن للاوامر والنواهي الالهية ان تكون اكثر من معيار للالزام الخلقي. ان اهمية الاوامر والنواهي الالهية بالنسبة لمسألة الزامنا بالقيام او عدم القيام بأفعال من نوع معين تعود الى كونها أوامر ونواهي كائن من نوع معين، أي اوامر ونواهي كائن هو، بالضرورة، الخير المطلق. ما يشكل مسوغا كافيا لالزامنا، في هذه الحالة، بالقيام أو عدم القيام بأفعال من نوع معين ليس الاوامر والنواهي بما هي، بل كونها صادرة، بالضرورة، عن ارادة خيرة بصورة مطلقة. ان الخيرية الضرورية لهذه الارادة ـ اي الخيرية المطلقة بوصفها صفة ضرورية للجوهر الالهي ـ هي ما يشكل مسوغا كافيا لالزامنا بما نحن ملزمون به خلقيا. الله، مثلا، ينهانا عن الزنى، ولكن معرفتنا لهذا النهي لا تشكل وحدها شرطا كافيا لمعرفتنا اننا ملزمون خلقيا بعدم ارتكاب الزنى، بل ما يشكل شرطا كافيا هنا للمعرفة الاخيرة هو ان نعرف ان هذا النهي صادر بالضرورة عن ارادة طيبة على نحو مطلق. ولكن ما يعنيه هذا هو انها ارادة

تفرض ماهيةِ صاحبها عدم صدور اي امر او نهي عنها لا تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة.

من الواضح مما جاء في تحليلنا الاخير ان الأمر او النهي الآلهي لا يمكن ان يكون شرطا ضروريا لالزامنا بالقيام او عدم القيام بأفعال من نوع أو آخر. فإذا كنا ملزمين، مثلا، بعدم الزنى، فإن الاساس لالزامنا ليس النهي الالهي بما هو نهي، بل كون هذا النهي ذا مصدر من نوع معين، بالضرورة، مصدر هو الخير المطلق، وبالتالي، لا يأمر بشيء او ينهى عن شيء، بالضرورة، الا اذا كان هذا ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. اذن فإن الاساس الاخير لالزامنا، في هذه الحالة، هو كون ما يأمرنا به الله او ما ينهانا عنه هو، بالضرورة، ما يتفق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس كونه أمرا او نهيا الهيا فحسب. واذا صح هذا التحليل، اذن فإنه في غياب هذا الامر او النهي لا يتبع فورا غياب الالزام الخلقي، ما دام الاساس الاخير لهذا الالزام هو أساس خلقي، اي الاتفاق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس الامر او النهي الالهي.

يمكننا توضيح المسألة الاخيرة اكثر عن طريق اللجوء الى الحجة التالية. لنفترض، اولا، أن:

(١) الله يأمرنا بفعل س.

من المقدمات الاخرى التي تهمنا في هذه الحجة المقدمتان التاليتان:

(٢) اذا كان الله هو الخير المطلق، اذن فإن الله يأمرنا بفعل ما اذا وفقط اذا كان المنظور الخلقي يستلزم قيامنا به.

(٣) والله هو الخير المطلق.

اذا انطلقنا الآن الى الاستنتاج من هذه المقدمات الثلاث بأننا ملزمون بالقيام بـ س، فإن الاستدلال الذي يقودنا الى هذه النتيجة هو، لا شك، استدلال مضمر. بمعنى آخر، حتى نصل الى هذه النتيجة، علينا ان نفترض، بصورة مضمرة، بالاضافة الى المقدمات الثلاث الاخيرة:

(٤) ان الافعال التي يستوجب المنظور الخلقي قيامنا بها هي افعال نحن ملزمون بالقيام بها.

بوجود هذا الافتراض، بامكاننا الآن ان نستنتج من المقدمات الثلاث السابقة:

(٥) ان القيام بـ س هو أمر نحن ملزمون خلقيا به.

ان ما يظهره استدلالنا السابق بوضوح انه بدون المقدمة الرابعة، لا يمكننا الوصول الى النتيجة الاخيرة. وهذا يبرهن بما لا يقبل النقض على أننا اذا كنا نعرف مستلزمات المنظور الخلقي، فإنه بإمكاننا ان نحدد من حيث المبدأ ما هي واجباتنا الخلقية. إن معرفة الاوامر والنواهي الالهية، بالتالي، لا تشكل شرطا ضروريا لمعرفة واجباتنا الخلقية. فالمقدمة الرابعة في استدلالنا السابق التي وجدنا انه لا غنى لنا عنها للوصول الى النتيجة الاخيرة مستقلة منطقيا عن المقدمات الثلاث الاولى، اي المقدمات الدينية. وهكذا يتضح انه اذا كانت هذه المقدمة ضرورية لانتقالنا، استدلاليا، من معرفتنا لكون الله الذي هو الخير المطلق يأمرنا بفعل س الى النتيجة بأننا ملزمون خلقيا بفعل س، اذن، فإن الاوامر الالهية هي فقط معيار من معايير الالزام الخلقي وليست المعيار للالزام الخلقي. لا شك طبعا، كما صار واضحا من تحليلنا السابق، ان ما يأمر به المنظور الخلقي يجب ان يتطابق، بالضرورة، مع ما يأمر به الله، لأن الله هو، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن هذا التطابق، وان كان هو الأمر الهام في عملية الانتقال من الامر الالهي الى الالزام الخلقي، الا ان اهميته تكمن في انه تطابق الارادة الالهية مع ما يشكل، باستقلال عن هذه الارادة، الاساس الاخير لواجباتنا الخلقية، اي مع المنظور الخلقي. ان غياب هذا التطابق لا يلغي الالزام. فقد لا يوجد تطابق كهذا لعدم وجود كائن هو الخير المطلق، وبالتالي، لعدم وجود اوامر ونواه لا بد ان تتطابق في كل حالة مع مستلزمات المنظور الخلقي. ولكن هذا لا يبطل ان يكون هناك افعال من نوع معين يستلزم المنظور الخلقي قيامنا او عدم قيامنا بها. وهكذا يتضح ان الاوامر والنواهي الالهية لا يمكن ان تكون اكثر من معيار من معايير الاخلاق.

قد يسلم شخص بحجتنا السابقة ومع ذلك يصر على أن المعرفة الدينية او اللاهوتية ضرورية للمعرفة الخلقية. قد يسلم معنا بأن هناك اعتبارات خلقية مستقلة عن الارادة الالهية تشكل في كل حالة الاساس الاخير لتقرير واجباتنا الخلقية، ولكن قد يجد، مع ذلك، أن هناك موانع تتعلق بنواقصنا تحول بيننا وبين معرفة هذه الاعتبارات الخلقية. قد يدعي، مثلا، ان ضعفنا ومحدوديتنا وتعرض افكارنا الخلقية بالذات لشتى التأثيرات الذاتية والنزعات العارضة والارتباط الوثيق بين قناعاتنا الخلقية والظروف الثقافية التي ننشأ في ظلها هي من العوامل الرئيسة التي تجعل من العسير جدا علينا، ان لم نقل من المستحيل، ان نرى بوضوح ما

هي مستلزمات المنظور الخلقي وأي اعتبارات هي، بالتالي، الاعتبارات الخلقية الصحيحة التي يجب ان نلجأ اليها لتقرير واجباتنا الخلقية. قد نستطيع ان نكوّن، في ظل شروط كالتي وصفناها، اعتقادات خلقية صحيحة، ولكن ما يصر عليه اصحاب الحجة التي نعالجها الآن هو انه ليس بإمكاننا، في ظل الشروط المعنية، ان نعرف انها اعتقادات صحيحة. اذن فإذا صدق اي اعتقاد خلقي من اعتقاداتنا او اذا تطابق ما نفعله في وضع معطى مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة، فإن هذا يكون من قبيل الصدفة، يكون مسألة حسن حظ، ليس الا. ولكن المعرفة، اي معرفة، ليست مسألة حظ او صدفة.

ليس ضروريا لاغراض بحثنا هنا ان نناقش ونفند الحجة او الحجج التي قادت بعض المفكرين الى الاستنتاج بأن الانسان ليس بمستطاعه ان يعرف الحقائق الخلقية بمفرده. اننا سنفترض، على سبيل الجدل، لأغراض تحليلنا، ان اصحاب الموقف الذي نعالجه مصيبون في ادعائهم بأن الانسان لا يمكنه ان يكون موضوعيا ازاء المسائل الخلقية وأن هناك دائما عوامل ذاتية او ايديولوجية او ثقافية تحول بينه وبين معرفة ما هو ملزم بفعله او عدم فعله خلقيا وأنه اذا تطابق ما يختار ان يفعله مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة، فإن هذا يكون من قبيل الصدفة وليس لانه يعرف حقا انه متطابق معها. ولكن السؤال الذي لا بد من ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: اذا كان الانسان عاجزا، لسبب او آخر، عن تحقيق معرفة خلقية بنفسه، فهل يعني هذا انه يمكنه ان يزيل هذا العجز عن طريق اللجوء الى مصدر خارجي، الى سلطة أعلى، كسلطة الله، مثلا؟ يبدو، للوهلة الاولى، ان الجواب هو بالايجاب ـ هذا اذا وجدت سلطة خارجية لا تخضع لشروط وتأثيرات كالتي يزعم اصحاب الموقف الذي نعالجه ان الانسان يخضع لها وتشكل حجر عثرة في طريق محاولته الوصول الى الحقائق الخلقية. ومن الواضح هنا انه من منظور اصحاب الموقف الذي نعالجه، فإن هذه السلطة الخارجية نجدها في الله، الكائن الذي، كما تبين من تحليلنا السابق، يجب ان تتطابق بالضرورة كل اوامره ونواهيه مع ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. اذن فإن لجوءنا الى السلطة الالهية هو ضامننا الوحيد لتحقيق معرفة خلقية.

هل يمكن قبول وجهة النظر هذه؟ بمعنى آخر، هل يمكننا قبول الحجة التي تقودنا الى النتيجة انه لا يمكننا الحصول على معرفة خلقية بدون معرفة الاوامر والنواهي الالهية؟ ان جوابي هو حتما بالنفي. ان هذه الحجة، كما سأبين بالتفصيل

بعد حين، تنطوي على تناقض صارخ.

حتى نوضح وجهة نظرنا، فلنحاول ان نبين ما هي المستلزمات المنطقية لكل من نتيجة هذه الحجة ومقدمتها. المقدمة، باختصار، تقول ان الانسان عاجز بمفرده (اي بدون اللجوء الى سلطة خارجية) عن الحصول على معرفة خلقية. ان المعنى المحدد لهذه المسلمة ضمن اطار الحجة التي نعالجها هو ما تعبر عنه القضية التالية:

(أ) ان الانسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الانسان، قادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ . . .

من المسلمات الاخرى الضرورية لهذه الحجة المسلمة القائلة:

(ب) ان الله هو السلطة الوحيدة المستقلة عن الانسان التي تتوافر فيها كل الشروط المذكورة في (أ).

بإمكاننا الآن أن نستنتج فورا من هاتين المسلمتين:

(جـ) ان الانسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته للاوامر والنواهي الالهية.

ان هذه النتيجة تجعل معرفة الاوامر والنواهي الالهية شرطا ضروريا للحصول على معرفة خلقية. بإمكاننا طبعا ان نبين أنها ايضا، ضمن اطار الحجة التي نعالجها، كافية للحصول على معرفة خلقية، اذا أضفنا انها كلها تمليها اعتبارات خلقية صحيحة. اذن فلنضف الآن المقدمة:

(د) لا يمكن ان يوجد بين الاوامر والنواهي الالهية ما لا تمليه اعتبارات خلقية صحيحة.

من الواضح هنا ان معرفة انسان للأوامر والنواهي الالهية تعني في ضوء (د) معرفته لما تمليه اعتبارات خلقية صحيحة وهي، بالتالي، كافية (على افتراض معرفته طبعا لصدق (د) لامتلاك معرفة خلقية. اذن فإنه بإمكاننا ان نستنتج من (جـ) و(د) أن:

(س) الانسان قادر على الحصول على معرفة خلقية اذا وفقط اذا كان يعرف الاوامر والنواهي الالهية.

ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها الاستدلال السابق تقول ان معرفة الاوامر والنواهي الالهية هي شرط ضروري وكاف للحصول على معرفة خلقية. ولكن من الواضح هنا ان هناك شرطين منطقيين رئيسين لمعرفة الاوامر والنواهي

الالهية، وهما ان نعرف ان الله موجود وان نعرف ان اوامر ونواه معينة صادرة عنه وليس عن اي سلطة اخرى. ان الشرط الاول هو الذي يعنينا هنا في المقام الاول. والسؤال الذي لا بد من مواجهته في هذه الحالة هو السؤال التالي: هل يمكننا ان نعرف ان الله موجود بدون امتلاكنا او قدرتنا على امتلاك معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى اي سلطة خارجية، كسلطة الله او غيرها؟ ان الجواب، في نظري، هو بالنفي القاطع، وسنبين الاسباب لهذا الجواب بالتفصيل، بعد حين. ولكن اذا كانت المعرفة الخلقية هي في اساس معرفتنا لوجود الله، اذن من الواضح ان قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة خارجية، كسلطة الله هي شرط ضروري لمعرفتنا الاوامر والنواهي الالهية. اذا صح هذا التحليل، اذن بإمكاننا ان نصل الى تناقض ضمن اطار الاستدلال السابق عن طريق افتراضنا ان لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية. فإن هذا الافتراض، ضمن اطار الاستدلال السابق، لا بد ان يقودنا الى النتيجة بأننا نعرف الاوامر والنواهي الآلهية، لأن النتيجة الاخيرة ـ س ـ التي أوصلنا اليها الاستدلال السابق تجعل معرفة الاوامر والنواهي الآلهية شرطا ضروريا وكافيا لقدرتنا على الحصول على معرفة خلقية. ولكن اذا صح تحليلنا الاخير، فإن قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة كسلطة الله هي شرط ضروري لصدق افتراضنا اننا نمتلك معرفة للأوامر والنواهي الالهية. اذن فإن صدق هذا الافتراض، في هذه الحالة، يفترض مسبقا صدق القضية القائلة ان لدينا القدرة على ان نحصل على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة كسلطة الله. ولكن هذه القضية تعني، في سياق الحجة التي نعالجها، ان الانسان ليس عاجزا عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنها ليس لها نواقصه، قادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ... والقضية الاخيرة، لا شك، هي نقيض المقدمة الاولى في الحجة التي تشكل مدار نقاشنا.

لنحاول الآن ان نظهر خطوة خطوة كيف نتوصل، ضمن اطار الحجة السابقة، الى هذا التناقض. اننا نحتاج، اولا، الى اضافة الافتراض:

(ص) ان لدى الانسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية.

ان هذا الافتراض بالاضافة الى النتيجة الاخيرة ـ س ـ التي أوصلنا اليها الاستدلال السابق لا بد ان يقود الى النتيجة أن:

(ط) الانسان يعرف ما هي الاوامر والنواهي الالهية.

ولكن النتيجة الاخيرة، كما رأينا، تفترض ان الانسان يعرف ان الله موجود، ولكن بما ان المعرفة الخلقية هي في اساس معرفتنا لوجود الله، اذن فإن صدق ط يفترض مسبقا صدق القضية:

(ع) ان لدى الانسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية بدون اللجوء الى سلطة كسلطة الله.

ولكن النتيجة الاخيرة تعني في سياق هذه الحجة:

(ف) ان الانسان ليس عاجزا عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الانسان وقادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ . . .

ان التناقض هنا واضح بين المقدمة الاولى - أ - والنتيجة الاخيرة - ف -. وما يعنيه هذا التناقض في هذا السياق هو اما استحالة حصولنا على معرفة خلقية او استقلال المعرفة الخلقية عن المعرفة الدينية، أي معرفة الاوامر والنواهي الالهية. ولكن هذا يعني ان مجرد اعترافنا بإمكان الحصول على معرفة خلقية هو بمثابة اعتراف باستقلال المعرفة الخلقية عن المعرفة الدينية.

ان اشتقاقنا التناقض الاخير، كما هو واضح من التحليل السابق، يقوم على افتراضنا ان معرفة وجود الله تفترض قدرتنا على الوصول الى معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة الله. ولكن هل من مسوغ لهذا الافتراض؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة مقنعة، لنحاول أولا ان نبين ما الذي يجب ان نبرهن عليه (أو ما الذي يجب ان نعرفه)، على وجه التحديد، حتى نبرهن على وجود الله او نعرف انه موجود.

لنفترض على سبيل الجدل ان في حوزتنا ما يكفي من الأدلة للبرهنة على ان للعالم سبباً اولا أو خالقا، فهل يعني هذا وحده اننا نعرف ان الله موجود؟ الجواب هو حتماً بالنفي. فالله ليس فقط العلة الاخيرة للوجود. والادلة التي قد تشير الى وجود علة اخيرة للوجود قد لا تكون كافية لتسويغ الاعتقاد ان هذه العلة الاخيرة هي ايضا مالكة لكل الكمالات التي تجعل منها شخصا جديرا بالعبادة على نحو غير مشروط. بصورة اخرى، لا توجد علاقة منطقية تحليلية بين كون كائن ما - ك - علة الوجود الاولى وكون ك، مثلا، كلي الخير او رحيما او عادلا. ولذلك حتى لو وجدت أدلة في حوزتنا تبين ان ك هو

العلة الأولى للوجود، فإن هذه الأدلة لا يمكن ان تسوغ وحدها الاعتقاد أن ك هو كائن كلي الخير او رحيم او عادل. اذن للبرهنة على وجود الله وحتى نكون في وضع ابستمائي يسمح لنا بأن ندعي بحق معرفة وجوده، علينا ان نمتلك ما يكفي من الأدلة للبرهنة على وجود علة اخيرة للوجود او خالق للعالم يتصف بكل الكمالات التي تجعل منه كائنا شخصيا جديرا بالعبادة على نحو مطلق. من هذه الكمالات المعرفة المطلقة والقدرة المطلقة والخير المطلق وغير ذلك من الكمالات التي يستوجب امتلاك الله لها كونه الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو مطلق. واذا صح تحليلنا، اذن حتى لو كنا نعرف ان للوجود خالقا أزليا كلي المعرفة وكلي القدرة وواجب الوجود، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول اننا نعرف ان الله موجود ما لم نعرف بالاضافة الى ذلك ان الكائن المعني هو ايضا كلي الخير. ولكن المعرفة الاخيرة، لا شك، هي معرفة خلقية. فبدون ان يكون في حوزتنا معيار يسمح بالتمييز بين الخير والشر والحق والباطل والواجب فعله خلقيا والواجب عدم فعله ـ اي بدون ان تكون لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية، فإنه لن يكون بوسعنا ان نعرف ان كائنا ما هو كائن كلي الخير. ولكن بدون المعرفة الاخيرة، لا يمكننا ان نعرف او ان نكون، على الاقل، في الوضع الابستمائي المناسب حتى نتمكن من ان نعرف ان الله موجود. وهذا يبين بما لا يقبل النقض الاسبقية الابستمولوجية للمعرفة الخلقية على المعرفة الدينية.

ان النتيجة الاخيرة التي تقول بأسبقية المعرفة الخلقية على المعرفة الدينية امر لا بد من التسليم به حتى لو افترضنا ان معرفة وجود الله هي معرفة قبلية خالصة. فان نفترض ان معرفة وجود الله معرفة قبلية خالصة هو ان نفترض ان ماهية الله تستوجب وجوده، اي ان الله لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا. فإذا كانت معرفة وجوده قبلية، فذلك لأن الاعتبارات التي تقودنا الى التسليم بوجوده ليست من نوع الأدلة التجريبية او العلمية، بل هي اعتبارات مفهومية خالصة تنبع في المقام الاول من مفهوم الله بالذات. وان هذه الاعتبارات هي من النوع الذي يبين اللجوء اليه ان نفي وجود الله متناقض منطقيا، اي ان الله لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا[15].

---

١٥) ان هذا هو الفحوى الاساس للبرهان الانطولوجي الذي يقوم على افتراض ان الوجود كمال، مما يحتم الاستنتاج ان الله، بوصفه كائنا مطلق الكمال، بالضرورة المنطقية، موجود بالضرورة المنطقية. انظر: عادل ضاهر "الوجود الآلهي والضرورة المنطقية"، الباحث ١٩٨٣، ص ص ٩ ـ ١٠.

ولكن السؤال الذي لا بد ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا الله، من بين كل الكائنات الاخرى، هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا، كما يدعي دعاة البرهان الانطولوجي؟ ان الجواب الوحيد عن هذا السؤال هو ان الله هو الكائن الاوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. ان كائنا هذا شأنه هو كائن لا يفوقه كمالا او عظمة اي كائن آخر ممكن. واذا اضفنا الى هذا ان عدم الوجود نقص، كما ادعى أنسلم او ديكارت، أو ان عدم الوجود على نحو ضروري نقص، وليس عدم الوجود بما هو، كما ادعى نورمان مالكولم، اذن يتبع من هذا انه لأمر متناقض منطقيا ان يكون كائن هو الكائن الوحيد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط (اي ان يكون في لغة أنسلم اعظم الكائنات الممكنة) وألا يكون وجوده ضروريا منطقيا(١٦). اذن ان نعرف ان الله موجود ولا يمكن الا ان يوجد أمر لا يستلزم منا سوى اللجوء الى تحليل مفهوم كونه الكائن الاوحد الجدير بالعبادة وما يترتب على هذا المفهوم من نتائج منطقية.

اذا ركزنا الآن على المفهوم الاخير، فإننا، لا شك، سنجد انه مفهوم تقييمي، جزئيا، او مفهوم خلقي على وجه التحديد. فإنه لا يكفي ان يكون كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وأزليا وما اشبه ذلك من صفات غير خلقية حتى يكون اعظم الكائنات الممكنة ويكون، بالتالي، جديرا بالعبادة على نحو غير مشروط. فبالاضافة الى صفات كهذه، يجب ان يمتلك هذا الكائن صفات خلقية، بل ان يكون بالاحرى كاملا من الوجهة الخلقية، مثلما يفترض فيه ان يكون كاملا من كل الجوانب الاخرى. لا يمكننا، اذن، ان نعرف، حتى ضمن اطار الموقف الذي نعالجه الآن، ان الله موجود، الا اذا افترضنا مقدما قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن المعرفة الدينية. فمعرفتنا لكون الله موجودا، بناء على الموقف المعني، تقوم على تحليلنا مفهوم الله. المفهوم، اذن، معطى اولا. انه ذو أسبقية منطقية وأبستمولوجية على الوجود ضمن اطار البرهان الانطولوجي. ولكن هذا المفهوم، كما بينا، هو مفهوم خلقي، جزئيا. فما هو معطى لنا اولا هو مفهوم كون الله الكائن الاعظم من بين كل الكائنات الممكنة والكائن الاوحد

---

(١٦) أنظر:

Alvin Plantinga (ed.) **The Ontological Argument,** Doubleday, 1965, pp. 3 - 6, 31 -49, 136 - 180.

الجدير بالعبادة على نحو مطلق. ولكن لا يمكن لمفهوم كهذا ان يكون معطى لفكرنا الا بوصفه مفهوما ينطبق على كائن كامل خلقيا في المقام الاول. فإن استحقاق العبادة غير المشروطة هو شأن خلقي قبل أي شيء آخر. ولذلك لا يمكن لمفهوم كهذا ان يكون موضوعا للفهم الا اذا كان هذا الفهم مزودا بمعرفة خلقية أو، على الاقل، بالمعايير او المبادىء التي يمكن بواسطتها ان نميز بين الخير والشر، الحق والباطل، الواجب خلقيا وغير الواجب خلقيا، والتي يمكن ان نعرف على اساسها ما معنى ان يكون كائن ممتلكا لصفات خلقية من نوع أو آخر او غير ممتلك لها وما معنى ان يكون كائن معرضا للوقوع في اخطاء خلقية أو ألا يكون معرضا لذلك وما معنى ان يكون كائن من النوع الذي يميل الى فعل الشر أو ألا يكون ذا ميل لذلك. فبدون امتلاكنا لمعايير او مبادىء كالتي نشير اليها، لا يمكننا ان نعرف ما معنى ان يكون كائن كاملا خلقيا او كلي الخير وما أشبه ذلك. ولكن بدون المعرفة الاخيرة، لا يمكننا ان نمتلك مفهوم كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة وجديرا بالعبادة على نحو غير مشروط. ولكن ما دام امتلاكنا للمفهوم الاخير، بناء على الموقف الذي نعالجه، سابقا منطقيا وأبستمولوجيا على معرفة وجود الله، اذن فإن المعرفة الخلقية هي في اساس المعرفة الدينية، اي في اساس معرفتنا لوجود الله.

قد يعترض بعض الفلاسفة على موقفنا الاخير انطلاقا من نظرية مماثلة لنظرية المراقب المثالي(١٧) التي تجعل معرفتنا لما هو واجب او مستحسن خلقيا في ظل شروط معينة منوطة بمعرفتنا لما يحض على فعله او عدم فعله في ظل شروط مماثلة كائن له مواصفات معينة، مثل كونه شخصا محايدا (لا يتحيز لاحد) وعقلانيا وحسن الاطلاع وما اشبه ذلك. السؤال: ما الذي يلزم ان نفعله او ان نستنكف عن فعله في ظل شروط معينة؟ يتحول، بناء على وجهة النظر التي نعالجها، الى السؤال: ما الذي سيجد نفسه ملزما بفعله او عدم فعله في ظل

---

(١٧) نظرية المراقب المثالي Ideal Observor Theory هي نظرية ميتا - اخلاقية فحواها ان القول ان فعلا ما مستحسن خلقيا هو قول يمكن تحويله بدون اي نقص في المعنى الى القول ان هذا الفعل هو فعل يوافق على القيام به اي شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. انظر:

Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," in Sellars and Hospers (eds.), **Readings in Ethical Theory**, second ed., Appleton-Century - Crofts, 1970, pp. 200-221.

شروط مماثلة شخص له مواصفات كالتي عددناها، اي شخص محايد وعقلاني وحسن الاطلاع؟ اذا انطلقنا من نظرية كنظرية المراقب المثالي، بإمكاننا ان نتجنب الصعوبة التي اثيرت سابقا، الا وهي الصعوبة المتعلقة بعدم امكان اشتقاق المعرفة الخلقية من المعرفة الدينية، بحكم كون السابقة هي في اساس الاخيرة. فانطلاقا من النظرية المطروحة ـ نظرية المراقب المثالي ـ نتجنب الدور، لأننا نجعل الصفات الخلقية لاحقة لصفات مثل عدم التحيز والعقلانية والاطلاع الحسن وهي صفات لا تشكل معرفتنا لكونها ممتلكة من قبل شخص أو آخر معرفة قائمة على مقدمات خلقية من اي نوع. فإن امتلاكي لمعايير خلقية، كائنة ما كانت، او قدرتي على الحصول على معرفة خلقية، من اي نوع كان، ليست ضرورية البتة لمعرفتي ما اذا كان شخص ما غير متحيز وعقلانيا وحسن الاطلاع. ليس هذا فحسب، بل يبدو ان العكس هو الصحيح، اي ان حصولي على معرفة خلقية يستوجب مني ان اعرف ما هي الافعال او بالاحرى انواع الافعال التي يوافق على فعلها او لا يوافق على فعلها في ظل شروط من نوع معين شخص يمتلك الصفات التي عددناها.

اذا صح هذا، اذن فإن لجوءنا الى الاوامر والنواهي الالهية أساسا لتقرير واجباتنا الخلقية لا يشكل مصادرة على المطلوب، كما يظهر من تحليلنا النقدي، السابق. فبإمكاننا الآن، في ضوء الموقف الجديد الذي نعالجه، ان نسوغ لجوءنا الى الاوامر والنواهي الالهية، ليس على اساس انها اوامر ونواهي كائن كلي الخير ـ وهذا دور ـ بل على اساس انها اوامر ونواهي كائن غير متحيز (لانه محب للجميع بالتساوي) وعقلاني وحسن الاطلاع (لأنه كلي المعرفة).

ان الموقف الاخير معرض لعدة انتقادات جدية ومضعفة له. حتى نحدد مواطن الضعف في هذا الموقف، لنبدأ اولا بطرح السؤال التالي: لماذا نحن ملزمون خلقيا (او لماذا من المستحسن خلقيا) ان نفعل (او لا نفعل) ما يوافق (او لا يوافق) على فعله شخص تتوافر فيه الشروط التي عددناها، اي شخص عقلاني وغير متحيز البتة وحسن الاطلاع؟ يوجد جوابان محتملان عن هذا السؤال، الجواب الطبائعي الاختزالي والجواب الذي سأسميه لعدم وجود تسمية افضل "الجواب الاحصائي"[١٨].

---

١٨) سنتناول المذهب الطبيعي في الاخلاق في الفصل التاسع حيث سنوضح ان للطبائعية الاختزالية اشكالا كثيرة وما نظرية المراقب المثالي سوى شكل واحد منها.

لنأخذ اولا الجـواب الطبـائعي الاختزالي. يمكن تلخيص هـذا الجواب عـلى النحـو الآتي: ان ما نعنيـه بقولنـا ان شخصا مـا ش ملزم خلقيا بفعـل (او عـدم فعل) ف في ظل شروط من نوع معين هو انه لو وجد شخص عقلاني بصورة تامة وغير متحيز البتة ويمتلك كل مـا هو مـطلوب من معلومات، لـوافق هذا الشخص (او لم يوافق) على فعل ف في ظل الشروط المعنية. من الواضح هنا ان مـا نفعله هو رد مفهوم الالزام الخلقي الى عناصر غير خلقية، وهذا، لا شك، سمـة رئيسة لكل اشكال الطبائعية في الاخلاق، فان نعرف الـواجب خلقيا عـلى انه مـا يوافق على فعله شخص من النوع غير المتحيز ومن النوع العقلاني والـذي يتميز بـاطلاع حسن هو ان نجعل معرفتنا لما اذا كان فعل ما في ظـل شروط معينة واجبـا خلقيا مشتقة من معرفتنا للجواب الصحيح عن السؤال غير الخلقي: ما الذي يوافق على فعله في ظل الشروط المعنية شخص من النـوع الذي تتـوافر فيـه المواصفـات التي عددناهـا؟ بدون الحصـول على جـواب شاف عن هـذا السؤال، بناء عـلى الموقف الطبائعي الذي نعالجه، لا يمكننا ان نعـرف ما اذا كان الفعـل المعني واجبا خلقيـا. وامتلاكنا لجواب صحيح عن هذا السؤال هو بمثابة امتلاك لمعرفة خلقية.

ان الاعتراضات عـلى هذا المـوقف الطبـائعي الاختزالي كثـيرة ومعروفـة[١٩]. ولكن ما يهمنا من هذه الاعتراضات هنا ليس كـثرتها بـل فعاليتهـا في دحض هذا الموقف. من الاعتراضات القوية على هذا الموقف اعـتراض يشكل بـرهانـا بالخلف على عدم صحة هذا الموقف. وسأكتفي به هنا لغرض دحض هذا الموقف.

يقوم هذا الاعتراض على الافتراض القائل انه ليس بالامر المستحيل منطقيـا ان يختلف شخصان تتوافر فيهما الشروط التي عددناها حول ما يلزم (او يستحسن) فعله من الوجهة الخلقية. بمعنى آخر، ان ما نفترضه في اعتراضنا هو انـه قد نجـد مراقبين مثـاليين واحـدهما يـوافق على فعـل معين في ظـل شروط معينة والآخـر لا يوافق على هذا الفعل في ظل نفس الشروط. ان هذا يعني، عـلى وجه التحـديد، انهما يختلفـان حول مـا يلزم فعله في ظـل الشروط المعنية، عـلى الـرغم من عـدم تحيزهما وعقلانيتهما التامين وامتلاكهما لنفس المعلومـات ولكل المعلومـات التي تخص المسألة التي هي موضوع خلاف بينهما. اذا اعترفنا بأن هذا ليس بـالامر المستحيـل منطقيا ـ ولا أدري على اي اساس يمكن لاحد ان يسوغ عـدم الاعتراف بـذلك ـ

---

١٩) أنظر حول هذه المسألة:

R. Brandt, **Ethical Theory**, op. cit., pp. 175 - 76

اذن يتبع فورا ان الموقف الطبائعي الاختزالي مرفوض، لأن قبول الموقف الاخير، في هذه الحالة، لا بد من ان يزج بنا في تناقض منطقي. بإمكاننا الآن ان نبين ذلك على نحو أوضح وأن نبرهن، بالتالي، بالخلف على عدم صوابية الموقف الطبائعي الاختزالي. لنفترض اولا صوابية هذا الموقف الذي تقودنا بدورها الى التسليم بأن:

(١) اي شخص ش ملزم خلقيا بأن يقوم بفعل ما ف اذا وفقط اذا كان ف من النوع الذي يوافق على فعله شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي.

لنفترض الآن ان شخصا ما، م ١، تتوافر فيه هذه الشروط وأنه يوافق على فعل ف، اي أن:

(٢) م ١ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي يوافق على فعل ف او شيء من نوع ف.

بإمكاننا الآن ان نستنتج فورا من هذين الفرضين (١ و ٢):

(٣) ان ش ملزم خلقيا بفعل ف.

ولكن لنفترض ان شخصا آخر م ٢ تتوافر فيه الشروط نفسها ولكنه، مع ذلك، لا يوافق على فعل ف، أي أن:

(٤) م ٢ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي لا يوافق على فعل ف.

من الواضح هنا ان المقدمة الاولى مع الرابعة تقود بالضرورة المنطقية الى النتيجة:

(٥) ان ش غير ملزم خلقيا بفعل ف.

والتناقض واضح هنا بين (٣) و (٥). اذا صح ما قلناه سابقا عن عدم استحالة وجود مراقبين مثاليين لا يتفقان حول ما يلزم فعله، اذن فإن مصدر التناقض في برهاننا الاخير لا يمكن ان يكون تسليمنا بـ (٢) و (٤). لم يبق أمامنا في هذه الحالة سوى ان نعتبر مقدمتنا الأولى هي مصدر هذا التناقض وهي المقدمة التي تعبر عن الفحوى الاساسي للموقف الطبائعي الاختزالي. يتبع، اذن، ان الموقف الاخير موقف مرفوض.

ننتقل الآن الى الجواب الاحصائي عن السؤال: لماذا علينا ان نسترشد بما يقوله المراقب المثالي؟ هذا الجواب يفترض اصحابه معنا انه لا يستحيل منطقيا ان يختلف شخصان تتوافر فيهما شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله، ولكنهم، مع ذلك، سيصرون على ان الاحتمال ضعيف جدا في حصول ذلك. ان اصرارهم هذا ينطوي على تعميم احصائي مؤداه انه اذا اخذنا فئة الاشخاص

الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي، فإننا سنجد نسبة عالية منهم تتفق حول ما يلزم فعله خلقيا. لنفترض ان في حوزتنا ما يكفي من اسباب لتسويغ تعميم احصائي كالتعميم الاخير، فإننا ما زلنا مواجهين بالسؤال: لماذا علينا ان نسترشد او لماذا من المستحسن لنا ان نسترشد باقتراحات او توجيهات او مواقف الاشخاص الذين تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي؟ ان تعميما احصائيا كالذي ورد في مثالنا السابق لا قيمة له من الوجهة الارشادية الا اذا اضفنا اليه تعميما آخر، الا وهو ان الحالات التي نجد فيها اتفاقا بين معظم الاشخاص الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله خلقيا هي حالات تبين لنا فيها، على اساس معيار مستقل عن مواقف المراقبين المثاليين، ان ما أجمع حوله الاشخاص المعنيون هو فعلا ما يلزم فعله خلقيا.

ولكن هذا يعني بوضوح اننا قادرون، بدون اللجوء الى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، ان نحصل على المعرفة الخلقية المطلوبة، وأننا اذا لجأنا الى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، اذا صح التعميم الثاني، فإن هذا هو لاختصار الطريق نحو المعرفة الخلقية، ليس الا. لا يمكننا ان نتجنب هذه النتيجة وان نجعل، بالتالي، اللجوء الى المراقب المثالي نهاية المطاف في عملية التسويغ الخلقي الا اذا عدنا الى الجواب الاول، اي الجواب الطبائعي، وهو، كما رأينا، جواب مرفوض.

لنفترض الآن على سبيل الجدل اننا اخطأنا في رفضنا للجواب الاول - اي الجواب الطبائعي الاختزالي - فهل يحتم هذا ان يكون استرشادنا بالاوامر والنواهي الالهية ضروريا في سيرورة البحث عن المعرفة الخلقية؟ الجواب، في نظري، هو حتما بالنفي. فالجواب الاول لا يستوجب قبوله حتى افتراض وجود الله. فما يستهدفه هذا الجواب، كما حاولنا ان نبين، هو رد المحمولات الخلقية الى محمولات لا تشير سوى الى مواقف اشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. فان نقول، بناء على هذا الموقف، ان فعلا ما ف هو فعل واجب من الوجهة الخلقية هو ان نقول ما معناه ان ف هو من النوع الذي يوافق على فعله اي شخص غير متحيز البتة ولا يتصرف على نحو عشوائي او لا عقلاني وحسن الاطلاع في كل الامور التي لها علاقة بفعل ف. من الواضح ان التعريف الطبائعي الذي ينطوي عليه القول الاخير ليس ذا مدلول وجودي او واقعي، اي ان صدقه لايفترض مسبقا وجود اشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. ان ما يلزمنا به تعريف كهذا هو التسليم بصدق القضية الشرطية

المتصلة "اذا وجد اشخاص تتوافر فيهم الشروط المذكورة، اذن فإنهم سيوافقون على فعل ف". ولذلك فإنه يمكن لمؤمن مثلما يمكن لملحد قبول تعريف كهذا[٢٠]. فإن هذا التعريف هو تعريف طبائعي وليس تعريفا لاهوتيا او غيبيا. فبإمكاننا، من حيث المبدأ، ان نتوصل بواسطة الملاحظة (عن طريق التقدير الاستقرائي لما نجد أنفسنا نوافق عليه بالاضافة الى أمور اخرى) الى ان نعرف ما الذي يوافق على فعله او يحتمل ان يوافق على فعله شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. بإمكاننا ان نفعل هذا تماما مثلما يمكننا ان نبين كيف يمكن لغاز ان يتصرف في ظل شروط مثالية على الرغم من اننا لم نلاحظ بصورة مباشرة اي غاز في ظل هذه الشروط، اي ان نبين هذا عن طريق التقدير الاستقرائي المبني على مراقبتنا تصرفه في ظل الشروط التي تنخفض فيها حرارته باطراد وتقترب من الشروط المثالية التي تعنينا في الدرجة الاولى[٢١]. فإننا لا نحتاج هنا الى الوحي او ما اشبه ذلك حتى نعرف ما الذي يوافق عليه او يحتمل ان يوافق عليه شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي.

لا يعني تحليلنا السابق ان المعرفة الدينية او اللاهوتية، في حال قبولنا الجواب الاول وما يترتب عليه من تعريفات خلقية، لا تكون ذات اهمية البتة في الوصول الى معرفة خلقية. فمن الواضح اننا اذا قبلنا التعريف الطبائعي الذي يعنينا هنا، فإننا سنجد انفسنا ملزمين بأن نستنتج، انطلاقا من هذا التعريف، انه اذا كان الله موجودا وكنا نعرف اوامره ونواهيه عن طريق الوحي او عن طريق آخر، فإن معرفة كهذه كافية لتزويدنا بمعرفة خلقية. والسبب في كونها كافية يكمن، في هذه الحالة، في انها معرفة لأوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. ومعنى هذا انه اذا كان الله يأمر بفعل معين، اذن فإن شخصا تتوافر فيه الشروط المطلوبة يوافق على قيامنا بهذا الفعل، واذا كان الله ينهى عن فعل معين، اذن فإن شخصا تتوافر فيه الشروط المطلوبة لا يوافق على قيامنا بهذا الفعل. واذا كان المراقب المثالي، حسب التعريف الطبائعي، يوافق على فعل ما اذا وفقط اذا كان هذا الفعل واجبا من الوجهة الخلقية أو، على الاقل، مستحسنا خلقيا، اذن ان نعرف ما الذي يأمر به الله وما الذي ينهى عنه هو ان نعرف ما نحن ملزمون به خلقيا.

---

٢٠) المرجع السابق، ص ٧٢ و ٧٤.
٢١) المرجع السابق، ص ٧٤.

ان المسألة التي يجب ان تستأثر باهتمامنا الآن هي انه حتى لو قبلنا نظرية المراقب المثالي التي من نتائجها ان المعرفة الدينية او اللاهوتية كافية للمعرفة الخلقية، الا ان هذا لا يغير شيئا في كون المعرفة الخلقية مستقلة منطقيا عن المعرفة الدينية او اللاهوتية، معرفة الاوامر والنواهي الالهية على وجه التحديد. فإن المعرفة الاخيرة، كما بينا سابقا، ليست شرطا ضروريا للمعرفة الخلقية، انها شرط كاف فقط. ولذلك فإننا في قبولنا لنظرية المراقب المثالي نتجنب فقط المصادرة على المطلوب في محاولتنا استدلال واجباتنا الخلقية من معرفتنا للاوامر والنواهي الالهية، ولكننا لا نقترب قيد أنملة من المس باستقلالية المعرفة الخلقية. اننا نتجنب المصادرة على المطلوب، كما هو واضح من تحليلنا السابق، لأن معرفتنا لكون الله تتوافر فيه الشروط المطلوبة - اي شروط المراقب المثالي - لا تفترض مسبقا امتلاكنا لأي معرفة خلقية. فان نعرف ان الله تتوافر فيه هذه الشروط هو ان نعرف، على وجه التحديد، انه كلي المعرفة، وبالتالي فإنه يمتلك كل ما هو مطلوب من معلومات بالنسبة لكل امر من الامور وانه كلي المحبة وبالتالي لا يمكن ان يتحيز لاحد وانه لا يفعل الا وفق ما تمليه الاعتبارات العقلانية. ولكن المعرفة الاخيرة لا هي معرفة خلقية ولا هي مشتقة من اي معرفة خلقية. ولذلك فإن لجوءنا، في هذه الحالة، الى الاوامر والنواهي الالهية، من حيث هي اوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي،لغرض معرفة ما نحن ملزمون به خلقيا لا يزج بنا في دور - اي لا يشكل مصادرة على المطلوب. ولكن بما ان معرفة الاوامر والنواهي الالهية، كما بينا في اكثر من مكان، لا يمكن ان تشكل، حتى في حال قبولنا نظرية المراقب المثالي، شرطا ضروريا للمعرفة الخلقية، اذن فإنه تظل للاخلاق استقلاليتها المنطقية والابستمولوجية عن الدين.

ما زال هناك امكان للاعتراض على أطروحتنا الاخيرة على اساس ان هناك نتائج خطيرة يبدو انها تترتب على بتر الاخلاق، ابستمولوجيا، عن الدين. فلقد ألمحنا سابقا الى ان هناك مفكرين دينيين يصرون على ان عدم تزويد الاخلاق بأساس ديني يقود، لا محالة، الى موقف عدمي. فالاخلاق، بناء على هذا الموقف، لا تجد اساسها في الطبيعة، بمعنى ان الحقائق الخلقية ليست جزءا من حقائق الطبيعة. واذا بترنا الآن الاخلاق عن الدين ونفينا انها تجد اساسها في الله، اذن نجردها، كما يبدو، من اي اساس موضوعي على الاطلاق، لأنه لا يبقى امامنا، في هذه الحالة، خيار سوى تجذير الاخلاق في الانسان.

نجد في هذا الموقف عدة افتراضات. اولا، ان هذا الموقف يواجهنا بثلاثة احتمالات لتأسيس الاخلاق، فإما نؤسسها طبيعيا او نؤسسها دينيا او نؤسسها انسانيا. ثانيا، ان هذا الموقف يفترض ان الموضوعية منوطة بوجود اما اساس طبيعي او اساس ديني. فما لا يجد اساسه لا في الطبيعة ولا في الله خلو من الموضوعية. ثالثا، ان هذا الموقف يفترض ان النسبية والعدمية صنوان.

ان الافتراضات الثلاثة الاخيرة كلها معرضة لانتقادات مهمة. اذا ركزنا على الافتراض الاول، نجد انه لا توجد موازاة، كما يهيء لنا هذا الافتراض، بين اعتبارنا الطبيعة اساس حقيقة ما واعتبارنا الله او الانسان اساسها. فعندما نقول، مثلا، ان حقائق كحقائق الفيزياء تجد اساسها في الطبيعة، فما نعنيه هو انها حقائق طبيعية، بمعنى ان القضايا التي تعبر عن حقائق كهذه هي قضايا تصدق على الطبيعة. ان حسبان الطبيعة اساس حقائق من هذا النوع يجب ان يفهم بمعنى مزدوج. فمن جهة، ان حقائق كهذه هي حقائق طبيعية بالمعنى الذي اشرنا اليه، ومن جهة ثانية، فإن معرفة هكذا حقائق تستلزم منا التوجه نحو الطبيعة واستنطاقها. قد يوجد مصدر آخر لمعرفة هذه الحقائق، فقد نلجأ، مثلا، الى كتب الفيزياء، اي الى سلطة العلماء الطبيعيين على وجه التحديد. ولكن الطبيعة - اي العودة، تجريبيا، الى الطبيعة لغرض اخضاعها للملاحظة والتجربة - تظل السلطة الاخيرة والمصدر الاخير لمعرفتنا.

ان المسألة خلاف ذلك تماما عندما نقول ان حقائق ما تجد اساسها في الله او الانسان. فقد لا يعني القول الاخير اكثر من كون الله او الانسان هو الأساس الانطولوجي لهذه الحقائق دون ان يتضمن هذا بالضرورة انها حقائق عن الله او عن الانسان ودون ان يتضمن ان معرفتها لا تستوجب اكثر من معرفة الله او الانسان. فإن حقائق الطبيعة، مثلا، تجد اساسها الانطولوجي في الله، مثل سائر الحقائق، لأن الله هو الخالق لكل شيء، ولكنها، مع ذلك، حقائق عن الطبيعة وليس عن الله. وهذا يعني ان معرفتها، علميا، مستقلة عن معرفة الحقائق الالهية - اي الحقائق التي هي عن الله. قد ينطبق الشيء ذاته على الحقائق الخلقية. قد تجد هذه الحقائق اساسها الانطولوجي في الانسان وبطبيعة الحال في الله لأن الانسان مخلوق من قبل الله. ولكن هذه الحقائق لا هي حقائق انسانية ولا هي حقائق الهية - أي لا تصدق على الانسان او لا تصدق على الله، مثلما تصدق الحقائق الطبيعية على الطبيعة. فلولا وجود الانسان، كما سنبين في فصول لاحقة،

لما وجدت القيم، اخلقيـة كانت ام غـير خلقية. وبهـذا المعنى، فإن القيم صـادرة عن الانسان وهي قيم فقط بالنسبة الى الانسان. ولكن هـذا لا يعني، بالضرورة، ان الحقائق القيمية هي حقائق عن الانسان. بمعنى آخر، اذا قلنا، مثلا، ان قول الصدق شيء مستحسن خلقيا، فإننا لا نشـير بالضرورة الى حقيقـة انسانيـة، مثل كون الانسان يستحسن قول الصدق، بل كل ما نعنيه هو ان المنظور الخلقي هو، بالضرورة، منظور انساني وليس فوق ـ انسـاني او منظورا غيبيـا. بدون الانسـان، لا يـوجد منـظور خلقي ولا توجـد، بالتـالي، قيم خلقيـة. ولكن هـذا وحـده لا يسوغ، كما سنبـين بالتفصيـل فيما بعـد، اعتبار الحقـائق الخلقية حقـائق انسانيـة. كذلك فإنه لا يسوغ النظر الى معرفة هذه الحقائق عـلى انها لا تستوجب اكـثر من معرفة واقع البشر، معرفة تقاليدهم وأعرافهم وأحوال عيشهم، ما يرغبون فيه وما لا يـرغبون فيـه، ما يستهـويهم وما لا يستهـويهم، اي عـلى انها بمعنى من المعـاني معرفة انثروبولوجية.

ان الافتراض الثاني الذي يواجهنا به المـوقف الذي نعـالجه يستبعـد من فئة الحقائق الموضوعية كل ما لا يجد اساسـه في الله او الطبيعـة. ولكن هذا مـرفوض في ضوء وجود حقائق موضوعية، مثل الحقائق الرياضية، التي لا هي حقائق الهيـة ولا هي حقائق طبيعية، ومع ذلك، فإنه لا غبار على موضوعيتها، بل انها، بدون ادنى شك، النموذج الامثل للموضوعية. لا ينفع الاعتراض عـلى موقفنـا هنا عـلى اساس ان الحقائق الرياضية تجد اساسها الانـطولوجي في الله. فحتى لـو افترضنـا ان هذه الحقائق مجذرة، انطولوجيا، في الوجود الالهي الازلي، فـإن هذا لا يعني، في ضوء ما جاء في تحليلنا السابق، ان معرفتها ليست سوى معرفة للعقل الالهي. ان النفاذ الى عقل الله، ان كـان هذا امـرا ممكنا منـطقيا، لا بـد ان يكون كـافيا لمعرفة هذه الحقائق وأي حقائق سواها، ولكنه ليس ضروريا. ان الدليـل القاطـع على ما نقوله هو اننا توصلنا الى العديد من الحقائق الرياضية بمفردنا. اذن حتى لو جذرنا حقائق من نوع ما، انطولوجيا، في الله، فـإن هذا وحـده لا يمكن ان يعني أن معرفة هذه الحقائق هي جـزء من معرفـة الحقائق الالهيـة وان المعرفـة الدينيـة بـالتالي، سـابقة منـطقيا عـلى معـرفـة هـذه الحقـائق. يجب ألا ننسى هنـا ان كـل الحقائق، في النظرة الدينية التقليدية التي نعـالجها، تجـد اساسهـا الانطولـوجي في الله. ولكن، مع ذلك، فإننا نعرف في الكثير من الحالات، مثل الحالة التي تخص المعرفة الرياضية او المعرفـة العلمية للطبيعـة او للوجود الانسـاني وثقافـاته المتعـددة وأبعاده السيكولوجية، نعرف ان اللجوء الى حقائق دينية من اي نوع ـ اي حقائق

عن الجوهر الالهي - ليس ضروريا البتة للوصول الى معرفة الانواع الاخرى من الحقائق. اذن فإن كون الله هو الاساس الانطولوجي لهذه الفئة او تلك من الحقائق لا يعني، بالضرورة، انه الاساس الابستمولوجي لها.

المسألة الاخيرة التي نود تناولها هنا تتعلق بالافتراض الثالث للموقف الذي نعالجه، الا وهو الافتراض الذي لا يمكن بموجبه التمييز بين النسبية والعدمية. ان هذا يعيدنا الى منطق دستويفسكي الذي جسده على لسان "كرامازوف" في قوله "بموت الله لا يعود هناك شيء محرم". ان المعنى المقصود هنا واضح. فإن موت الله يعني انه لم يبق من مصدر للقيم سوى الانسان. ولكن النتيجة المترتبة على اعتبار الانسان مصدر القيم، بناء على هذا القول، هي ان القيم تفقد اي اساس موضوعي وتصبح، بالتالي، مسألة الاختيار غير خاضعة لأية معايير ثابتة. فالقيم لاحقة للاختيار، في هذه الحالة، وليست موجهة له[٢٢]. القيم يخلقها الاختيار، ولكن سيرورة الاختيار نفسها لا تقوم على اي اساس من عقل، انها سيرورة عشوائية. اذن فإن قول كرامازوف "انه بموت الله لا شيء محرم"، ليس القصد منه هو ان الله هو الذي يحرم، لا الانسان، بل القصد هو ان الانسان الذي يصبح مصدر التحريم، بموت الله، ليس لتحريمه اساس عقلاني او موضوعي. فما يحرمه انسان ليس من الضروري ان يحرمه انسان آخر، ولذلك فإذا اصبح الانسان مصدر التحريم، لا يعود هناك اي اساس ثابت او اي معيار موثوق يمكن بواسطته التمييز بين ما يجب ان يحرم وما هو مباح. ولكن هذا لا يعني فقط ان كل شيء محلل، بل يجب ان نكمل قول كرامازوف هنا ونقول: بموت الله لا شيء محرم ولا شيء محلل او كل شيء محرم وكل شيء محلل. وبهذا نصل الى صميم الموقف العدمي. فحيث لا وجود لضوابط ومعايير ثابتة وموضوعية وعقلانية، لا يمكننا، اصلا، ان نميز بين المحلل والمحرم حتى من حيث المبدأ. اذن، لكل ان يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء. واضح اذن ان هذا الموقف يجد في جعل القيم قيما بالنسبة للانسان شرطا كافيا للانزلاق في اتجاه العدمية. وبما ان عدم اعتبار الله هو مصدر القيم هو بمثابة اعتبار الانسان هو مصدرها، اذن فإن عدم تجذير القيم في الله هو، بناء على هذا الموقف، بمثابة احتضان للعدمية.

---

٢٢) هذه المسألة هي في صميم الموقف الوجودي من القيم وبالاخص موقف جان بول سارتر. انظر:

J. P. Sartre, **Existentialism and Humanism**, trans. by P. Mairet, (London: Methuen, 1965).

ان الشكل الاكثر شيوعا للحجة الاخيرة يفترض ان اعتبار الانسان اساس القيم يعني اعتبار القيم تعبيرا عن انفعالات الانسان ومواقفه تجاه الاشياء اما على الصعيد الفردي او الصعيد الجماعي، حيث لا تكون القيم على الصعيد الاخير سوى امتداد لأعراف الانسان. اذن ان منظو. ما من القيم هي قيم انسان ما او جماعة ما وليس من الضروري ان تكون قيم انسان آخر او جماعة اخرى. فليس من الضروري ان تكون للبشر او الجماعات نفس المواقف من نفس الاشياء او ان تكون لهم نفس الاعراف او ان يستجيبوا للمنبهات الخارجية على نفس النحو. ولذلك فإذا اشتركنا في قيم معينة فذلك لأنه اتفق اننا نمتلك نفس المواقف او نشترك في نفس الاعراف او نتأثر بما يحدث حولنا على نحو مماثل. ان ما يفترض هنا هو شكل من اشكال النسبية الاخلاقية عالجناه في فصل سابق.

ان هذا الشكل للنسبية الاخلاقية يقترب، لا شك، من العدمية، ولكن لا يجوز اعتباركل انواع النسبية الاخلاقية تنويعات على الموقف العدمي. من اشكال النسبية الاخلاقية الشكل الذي سندافع عنه في فصل لاحق ومؤداه ان القيم هي، بالضرورة، قيم للانسان، بمعنى انه لا قيم خارج الوجود الانساني، وعلى وجه التحديد، خارج الوجود الاجتماعي للانسان. ولكن هذا لا يعني، كما سنحاول ان نبين فيما بعد، ان الانسان يصنع قيمه على نحو عشوائي او ان قيمه ما هي، على الصعيد الفردي، سوى تعبير عن مواقفه الذاتية او انفعالاته او ما هي، على الصعيد الجماعي، سوى امتداد لأعراف الجماعة. ان هناك، كما سنحاول ان نبين، ضوابط ومعايير عقلانية وموضوعية تتحكم او يجب ان تتحكم بسيرورة اختيار الانسان للقيم التي يختارها لحياته في ظل الشروط الموضوعية والثقافية التي يجد نفسه محاطا بها. واذا صح تحليلنا، فإن هذا النوع من النسبية بعيد جدا عن العدمية.

ولكن المسألة التي تهمنا الآن هي المسألة التالية: حتى لو سلمنا مع اصحاب الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا بأن تجذير القيم في الانسان يقود، لا محالة، الى موقف عدمي، وان النسبية والعدمية، في نهاية الامر، صنوان، فلماذا علينا ان نفترض هنا، كما يفترض اصحاب الموقف الذي نعالجه، انه بإمكاننا ان نتجنب العدمية فيما لو جذرنا القيم في الله؟ ان محاولة الاجابة عن هذا السؤال تعيدنا الى كل القضايا الاساسية التي اثرناها سابقا. فإذا كان الجواب، مثلا، ان الاوامر والنواهي الالهية هي المعايير الوحيدة المطلقة للاخلاق، فيجب هنا ان نعود الى التذكير بأن ما يأمر به الله وما ينهى عنه انما يأمر به او ينهى عنه بناء على معيار

سابق منطقيا على أوامره ونواهيه. فما هـو واجب او مستحسن من الوجهـة الخلقية هو كذلك ليس لأن الله يأمر بفعله او ينهى عن عدم فعله، بل الاصح القول، كما بينا، ان ما يأمر بـه الله (او ينهى عنه) يـأمر بـه (او ينهى عنه) لأنـه واجب خلقيا (او لأن عـدم فعله واجب خلقيا). واذا صـح هذا التحليـل، اذن، مـا اذا كـان علينا ان نتبنى موقفـا عدميـا او لا على المستـوى الميتا ـ اخـلاقي أمر لا عـلاقة لـه بتجذير القيم الخلقية في الله او بترهـا عنه، بـل هو ذو عـلاقة، في المقـام الاول، بطبيعة المعـايير الخلقيـة التي تشكل الاسـاس لأحكامنـا الخلقية، مثلما تشكـل هي نفسها الاساس للاحكام الالهية الخلقية.

ان المتدين، في اعتقادنا، ملزم بأن يتبنى موقفا كالاخير، لأن اعتقاده ان الله كـلي الخير هـو، كما حـاولنا ان نبـين في البدايـة، مكـون ضروري لبنيـة الاعتقـاد الديني. فالدين السماوي عبادة، ولذلـك فالممارسة الـدينية تتمحـور حول الله من حيث هو الموضوع الاوحد الجـدير بـالعبادة عـلى نحو غـير مشروط. ولا يمكن ان تتـوافر في شخص شروط استحقـاق العبادة اذا قصرنـا صفاتـه على القـدرة الكلية والأزلية والوجـود على نحـو ضروري وماشبـه ذلك من الصفـات الخاليـة من اي مدلول خلقي. فبالاضافة الى صفات كهذه، كما حـاولنا ان نبـين، يجب ان يكون هذا الكائن كاملا خلقيا. من الواضح، اذا، ان علينا ان نعـرف الطبيعـة الخلقية لشخص ما حتى نعرف ما اذا كان هذا الشخص هو الله، الكائن الاوحد الجـدير بعبادتنا غير المشروطة. ولكن هذا يفترض قدرتنا عـلى الحصول عـلى معرفـة خلقية لا تجـد اساسهـا في الله. وهكذا يتضـح انه اذا صـح ما يقـوله اصحـاب الموقف الذي نناقشه من انه لا مهرب من تبني موقف عدمي فيما لو لم نجذر القيم في الله (أي في معرفتنا للاوامر والنواهي الالهية)، اذن فلا مهرب لنا مطلقا من العدميـة. فإن ما يوضحه تحليلنا هو ان المعرفة الخلقيـة ضرورية للمعـرفة الـدينية، وبـالتالي لمعـرفتنا ان اوامـر ونواه معينـة هي اوامر ونـواهي الله. ولكن اذا كانت العـدميـة الخلقية من نصيب اي موقف خلقي مستقل عن المعرفـة الدينيـة، اذن فلا معـرفة خلقيـة خارج اطـار المعرفـة الدينيـة. ولكن هذا يعني انـه لا يمكننـا، اصـلا، ان نعرف ان كائنا ما هوكائن كامل خلقيا، وبالتالي فإن المعرفة الدينية، معـرفة وجـود الله على وجه الخصوص، تصبح مستحيلة. ومـا دامت المعرفـة الاخيرة مستحيلة، اذن فإن العدمية الخلقية، اذا صح الموقف الذي نعالجه، هي الموقف الوحيد الذي يمكن تبنيه. بمعنى آخر، ان الخروج من العدميـة الخلقية يستـوجب منا العـودة الى

الله ولكن العودة الى الله غير ممكنة، على المستوى الابستمولوجي، قبل الخروج من العدمية الخلقية.

اذا حاولنا ان نتجنب هذا الدور بتبني موقف كالذي يتضمنه موقف المراقب المثالي، فإننا حتما سنزج بأنفسنا في صعوبة فائقة. فإننا في هذه الحالة سنفترض وجود معيار للاخلاق مستقل منطقيا عن الله ومعيار يشكل افتراض وجوده دحضا للعدمية الخلقية التي يفترض اصحاب الموقف الذي نعالجه انه لا خلاص منها الا بالعودة الى الله. ان هذا المعيار، كما بينا سابقا، هو معيار يجعل ما ينبغي فعله خلقيا منوطا بكونه من النوع الذي لا بد من ان يوافق على فعله شخص له مواصفات معينة. ولكن معرفتنا لصحة هذا المعيار، كما أظهرنا سابقا، ليست منوطة بمعرفتنا لوجود شخص له المواصفات المعنية، وبالتالي فإن المعرفة الخلقية، من حيث كونها قائمة على هذا المعيار، لا تستوجب المعرفة الدينية.

الفصل الثامن

الأخلاق الغائية I

الفصل الثامن

الاخلاق الغائية I

ركزنا في الفصل السابق على محاولة التخلص من شبح اللاأدرية في الاخلاق عن طريق اعطاء الاخلاق اساسا دينيا. وقد رأينا ان محاولة كهذه نصيبها الفشل لا محالة، لأن المعرفة الاخلاقية هي في اساس المعرفة الدينية، ولذلك فإن أي محاولة لاشتقاق السابقة من الاخيرة تصبح ضربا من المستحيل.

ان العودة الى الدين لا تشكل لا المحاولة الوحيدة ولا المحاولة الاولى لصد شبح اللاأدرية في الاخلاق. فإن تاريخ الاخلاق المعيارية، في الواقع، هو تاريخ محاولة الانسان اعطاء الاخلاق اساسا عقليا وموضوعيا يمكننا، ممن حيث المبدأ، من تحقيق معرفة خلقية. ولكن هل نجحت الاخلاق المعيارية في هذا السبيل؟ ان جوابنا هو بالنفي. وسنركز في هذا الفصل والفصول الثلاثة التي تليه على تسويغ جوابنا هذا، فنتناول في هذا الفصل والذي يليه الاسباب الرئيسة لفشل النظريات الغائية في الاخلاق المعيارية، بينما نتناول في الفصل العاشر والحادي عشر على التوالي الاسباب الرئيسة لفشل النظريات الديونطولوجية وفشل المحاولات للتوفيق بين الموقف الغائي والموقف الديونطولوجي.

ولكن قبل الولوج في معالج الاخلاق الغائية وأسباب فشلها، لا بد من ان نوضح اولا ما هو المقصود بالاخلاق المعيارية وما هو الفرق بينها وبين ما صار يعرف في الادبيات التحليلية بالميتا ـ اخلاق. يجب ان ننبه القارىء منذ البداية الى اننا في استعمالنا للتعبيرين "اخلاق معيارية" و"ميتا ـ اخلاق" فإنما نشير الى فرعين من فروع فلسفة الاخلاق وليس الى نشاطين خلقيين، كما قد يهيأ لبعضهم. فإن فلسفة الاخلاق اظهرت منذ البداية نوعين من الاهتمامات، نوعا تمحور حول

مسألة تعريف وتحليل مفهومات اساسية في الاخلاق كمفهوم الخير والفضيلة والعدالة والواجب وحول الوصول او امكان الوصول الى معايير مقبولة للتمييز بين هذه المفهومات وأضدادها، ونوعا تمحور حول مسألة الكشف عن المعيار الاساسي للاخلاق او عما يمكن اعتباره بحق الخير الاسمى. وقد اصطلح الفلاسفة على تسمية النوع الاول "ميتا ـ اخلاق" والنوع الثاني "الاخلاق المعيارية". نحن طبعا لا نجد في بداية التفلسف الجدي حول الاخلاق هذا الفصل الحاد بين الميتا ـ اخلاق والاخلاق المعيارية الذي نجده في الفلسفة المعاصرة، بخاصة، بل اننا لا نجد لدى فلاسفة كأفلاطون وأرسطوطاليس ميلا للفصل بين هذين النشاطين، بل الى النظر اليهما على انهما متكاملان. فإن بحث سقراط، مثلا، عن معنى العدالة او معنى الخير او الفضيلة، الذي يدخله الفلاسفة التحليليون المعاصرون ضمن اطار النشاط الميتا ـ اخلاقي، كان في الوقت نفسه، بالنسبة لسقراط، بحثنا عن معيار كلي موجّه للسلوك، اي كان شأنا معياريا داخلا، بشكل او بآخر، ضمن اطار الاخلاق المعيارية. وفي تحليل ارسطو لمفهوم العقل العملي وعلاقته بفضائل من نوع معين، لم يكن يستهدف الانخراط في نشاط تحليلي، ميتا ـ اخلاقي فحسب، بل كان ايضا يستهدف تحقيق غرض اساسي من اغراض الاخلاق المعيارية، الا وهو الوصول الى الاساس النهائي للحياة الاخلاقية، اي الاساس الذي تجد فيه الحياة الاخلاقية مسوغها العقلاني النهائي. في الواقع ان من يتتبع فلسفة الاخلاق في العصور القديمة والوسيطة والحديثة، لن يجد، سوى في حالات نادرة، ان التحليل الفلسفي للحياة الخلقية وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفهومات الاساسية الكامنة فيها لا يخدم اغراضا معيارية، بل وحتى اغراضا تدخل ضمن اطار الفلسفة الاخلاقية المعيارية بالذات.

ان الفصل الحاد بين الميتا ـ اخلاق والاخلاق المعيارية هو سمة مميزة لجزء كبير من فلسفة الاخلاق المعاصرة. والاكثر من ذلك، فإن هذا الفصل الحاد بين هذين النشاطين لم يكن فقط لغرض تجنيبنا الخلط بين الشؤون الميتا ـ اخلاقية والشؤون المعيارية، كما حصل في حالات كثيرة في ماضينا الفلسفي، بل كان يستهدف في المقام الاول التمهيد لضرب الاخلاق المعيارية، فلا يعود يدخل ضمن اطار فلسفة الاخلاق سوى الميتا ـ اخلاق.

لنعد الآن الى السؤال: ما هي الميتا ـ اخلاق وكيف تتميز عن الاخلاق المعيارية؟ قلنا ان الميتا ـ اخلاق تعنى بتحليل مفهومات اساسية في الاخلاق

وبالكشف عن المعايير التي يمكن بواسطتها التمييز بين هذه المفهومات واضدادها. ولكن هذا يشكل تعريفا شاملا جدا للميتا ـ اخلاق ويحتاج الى شيء من التوضيح والتفصيل. لقد فعلنا هذا في جزء سابق من هذه الدراسة[1] وسنكتفي هنا باعطاء موجز لما قلناه سابقا في هذا الصدد. ان الاسئلة التي تعنى بها الميتا ـ اخلاق، كما جاء معنا في بداية هذا الكتاب، يمكن تقسيمها الى ثلاثة انواع: النوع الاول يشتمل على اسئلة دلالية والنوع الثاني يشتمل على اسئلة ترتبط بعلاقة مفهومات الاخلاق بالواقع والنوع الثالث يشتمل على اسئلة منهجية حول الاخلاق وطبيعة الاستدلال الاخلاقي. فعندما نطرح اسئلة من النوع الاول، فإن غرضنا هو ان نعرف معنى الفاظ مثل "خير" و"عدالة" و"واجب" و"فضيلة" وما أشبه ذلك. ولكن عندما نطرح اسئلة من النوع الثاني، فإننا نريد ان نعرف اكثر من ذلك. بصورة اكثر تحديدا، فإننا نستهدف ان نعرف ما اذا كان استعمال هذه الالفاظ ومشتقاتها، باعتبارها محمولات خلقية، ينتج او لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي. وعندما نطرح النوع الثالث من الاسئلة، فإن ما نستهدفه هو معرفة منطق العلاقات بين الجمل التي تحتوي على المحمولات الخلقية المعنية. ان النوع الاول، اذ، يستهدف الوصول الى معنى هذه المحمولات الخلقية، والنوع الثاني يستهدف الوصول الى معنى الجمل التي ترد فيها هذه المحمولات، بينما النوع الثالث يستهدف الوصول الى طبيعة العلاقات المنطقية التي يمكن ان تقوم بين هذه الجمل، او بين هذه الجمل، من جهة، وجمل من خارج اطار الاخلاق، من جهة ثانية.

لننتقل الآن الى توضيح مفهوم الاخلاق المعيارية. لاحظنا في شرحنا لمفهوم الميتا ـ اخلاق ان التحليل هو الاداة الاساسية التي يلجأ اليها الفيلسوف في معالجته للأسئلة التي يمكن طرحها على المستوى الميتا ـ اخلاقي. بمعنى آخر، ان غرضه الاساسي في هذه الحالة هو الفهم. انه يريد ان يفهم ما هو الخير وما هو الواجب وما هي العلاقة بينهما وما اذا كانت المحمولات الخلقية تشير الى صفات من اي نوع وما اذا كانت هذه الصفات، على افتراض وجودها، صفات خلقية بصورة خالصة وغير قابلة للرد الى صفات غير خلقية ام قناعا لصفات غير خلقية (طبيعية او غير ذلك) وما اذا كان بالامكان تطبيق مفهوم الصدق ضمن اطار

---

١) انظر الفصل الاول حيث تناولنا بشكل مفصل معنى الميتا ـ اخلاق.

الاخلاق، وبالتالي اخضاع استدلالاتنا الاخلاقية لقواعد منطق دوال الصدق. هذا الفهم يقوم او يمكن ان يقوم على تحليل المفهومات والمقولات الاساسية التي تنطوي عليها الحياة الخلقية والتي تشكل المكونات الرئيسة لهذه الحياة. باختصار، ان النشاط الميتا ـ اخلاقي، بما هو نشاط فلسفي، هو نشاط تحليلي غرضه الفهم، فهم طبيعة الحياة الخلقية ومكوناتها، وفهم طبيعة الاحكام الخلقية وطبيعة العلاقات التي يمكن ان تقوم بينها وفهم طبيعة المحمولات الخلقية والعلاقات التي يمكن ان تقوم بينها والغرض او الاغراض الاساسية من استعمالنا لها ضمن اطار الممارسة الخلقية. قد يكوّن هذا الفهم اساسيا لغرض معالجة اسئلة معيارية في الاخلاق، اي اسئلة الهدف منها الوصول الى تقرير الغايات التي ينبغي ان نسعى الى تحقيقها عن طريق الممارسة الخلقية، ولكنه يشكل نهاية المطاف ضمن اطار الميتا ـ اخلاق. واذا تجاوزنا على صعيد التفلسف طلب الفهم عن طريق التحليل الى معالجة اسئلة معيارية، نكون، لا شك، قد تجاوزنا الاخلاق التحليلية الى الاخلاق النظرية، الميتا ـ اخلاق الى الاخلاق المعيارية.

فما هي، اذاً، الاخلاق المعيارية؟ ان الاخلاق المعيارية، كما عرفناها في الماضي، هي محاولة لتزويدنا بنظرية في الاخلاق يمكن ضمنها (اي يمكن بالمعنى المنطقي للامكان) ان نجيب بصورة عقلانية عن كل الاسئلة الخلقية التي قد تواجهنا[٢]. ان هذا التعريف ينطبق حتما على كل النظريات الاخلاقية السابقة التي نجدها ضمن اطار الاخلاق المعيارية، كنظرية المنفعة او نظرية الواجب عند كنط او النظريات الغائية، بعامة. لنحاول الآن ان نفهم اكثر فحوى هذا التعريف بتناول مثال من فلسفة الاخلاق ينطبق عليه هذا التعريف. والمثال الذي اخترته هو نظرية المنفعة.

ان النظرية الاخيرة، كما يعرف اي دارس مبتدىء للفلسفة، تعود جذورها الى فيلسوفين هامين من فلاسفة الانجليز في القرن التاسع عشر هما جرمي بنثام

٢) في دفاعنا عن الاخلاق المعيارية فإننا لا ندافع، كما سيتضح معنا فيما بعد، عن هذا المفهوم الكلاسيكي لها. بمعنى آخر، فإننا لا ندافع عن الموقف الذي يقضي بالنظر الى النسق الاخلاقي المعياري على انه نسق يمكن ضمنه، من حيث المبدأ، معالجة كل سؤال اخلاقي والوصول الى جواب عن هذا السؤال: اننا فقط ندافع عن امكان اخضاع الاسئلة الاخلاقية على العموم لمعايير عقلانية والوصول في كثير من الحالات الى اجوبة مرضية ومعقولة عن الاسئلة الاخلاقية.

Bentham وجون ستيوارت مل Mill[٣]. لست معنيا هنا طبعا بتاريخ هذه النظرية ولا بالتطورات التي طرأت عليها او بالصيغ المختلفة لها، بل فقط بتلك السمات العامة جدا التي تجعلها نظرية معيارية في الاخلاق بالمعنى الذي يعنينا هنا. فما هي هذه السمات؟ اولا، انها نظرية حول ما الذي يمكن اعتباره ذا قيمة خلقية كامنة وما الذي يمكن اعتباره ذا قيمة وسيلية. ثانيا، انها نظرية حول طبيعة العلاقة بين الخير والواجب[٤]. ثالثا، انها نظرية حول ما الذي ينبغي ان يشكل الغرض الاخير للحياة الخلقية. بإمكاننا هنا ان ندمج السمة الاولى بالسمة الثالثة، فتكون السمة المركبة التي تنتج عن ذلك سمة كون نظرية المنفعة نظرية حول ما الذي يشكل الخير الاسمى.

اذا ركزنا الآن على السمة الأولى، فإننا نجد انها تظهر في اختيار دعاة نظرية المنفعة لحالات سيكولوجية من نوع معين (حالات الشعور باللذة على وجه التحديد) على انها ذات قيمة كامنة وعلى ان كل ما عدا ذلك، ان كان ذا قيمة، فإنما يكتسب قيمته من كونه وسيلة للوصول الى حالات من النوع السابق او، على الاقل، وسيلة لضمان عدم وجودنا في حالات مضادة لها كالألم او عدم الرضى وما شاكل ذلك. اللذة (او غياب الألم)، اذا، هي، في نظر دعاة نظرية المنفعة، الشيء الوحيد ذو القيمة الكامنة. ولكن هل يعني هذا ان الغرض الاخير لأي انسان، بما هو كائن خلقي، هو ان يحقق اللذة لنفسه الى اقصى حد ممكن وانه ليس ملزما بأي شيء ما عدا ذلك؟[٥] ان جواب اصحاب نظرية المنفعة هو بالنفي. ان هذا الجواب ينقلنا الى السمة الثالثة لهذه النظرية التي تقضي بالنظر الى الغرض النهائي من الحياة الخلقية على انه غرض اجتماعي، بل انساني عام. فالانسان، بوصفه كائنا خلقيا، ليس ملزما بأن يحقق الخير لنفسه فحسب، بل ملزم بأن يحقق اكثر ما أمكن من الخير لأكبر عدد ممكن من الناس ضمن الامكانات المتاحة له، بحيث لا يحسب لنفسه حسابا اكثر او اقل مما يحسب لغيره من الذين يتوقع ان يتأثروا بأفعاله. فإن خير اي انسان لا يزيد او ينقص، من

---

٣) أنظر على التوالي:
J. Bentham, **Principles of Morals and Legislation**, chaps 1-4, and: J.S. Mill, **Utilitarianism**, chaps 1-2.

٤) أو بين الخير والحق.

٥) توجد نظرية معيارية في الاخلاق تتبنى شيئا من هذا القبيل بوصفه مبدأ نهائيا في الاخلاق وهي نظرية الانانية الاخلاقية التي سنعالجها فيما بعد.

حيث قيمته الخلقية، عن خير اي انسان آخر. كل شخص يحسب واحدا وليس اكثر من واحد(٦). انه لأمر يتنافى كليا مع الفحوى الاخير لمفهوم الاخلاق، كما يعتقد اصحاب المذهب النفعي، ان يعمل واحدنا لخيره الخاص دونما اي اعتبار لخير الآخرين، او حتى ان يعطي لخيره الخاص اعتبارا او قيمة تفوق ما يعطيه لخير الآخرين. باختصار، ان الغرض الاخير للحياة الخلقية والذي يجد كل فرد نفسه ملزما بتحقيقه، قدر استطاعته، هو تحقيق اكثر ما أمكن من الخير العام.

بإمكاننا الآن أن ندمج السمة الاولى لهذه النظرية بسمتها الثالثة لنصل الى تحديد اكثر بخصوص ما يفترض ان يشكل الغرض الاخير للحياة الخلقية. فالسمة الاولى، كما رأينا، تقضي بالنظر الى اللذة على انها الشيء الوحيد ذو القيمة الكامنة. اذا اضفنا الآن ان الخير، بالمعنى الخلقي، هو اما وسيلة لتحقيق ما هو ذو قيمة كامنة او هو هذه القيمة الكامنة ذاتها وأن السعادة واللذة صنوان، في نظر بنثام ومل، اذن يتبع من كل هذا ان السعادة الكلية هي الخير الاسمى، اي ان الغرض الاخير للحياة الخلقية هو تحقيق اكثر ما امكن من السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس(٧). فالسمة الاولى، بالاضافة الى عدم التفريق بين اللذة والسعادة، تقضي بأنه لا يمكن الفصل، على الاقل واقعيا، بين الخير الكامن والسعادة(٨). السعادة، بمعنى آخر، هي الشيء الوحيد الذي يتصف بكونه خيرا كامنا، اي يتصف بكونه خيرا لذاته. وهكذا يتضح اننا اذا دمجنا السمة الاولى بالثالثة لنظرية المنفعة لا بد ان نصل الى النظر الى السعادة العامة على انها الخير الاسمى.

ولكن كيف ننتقل الآن الى تقرير الواجبات الخلقية، اي كيف ننتقل من اعتبار السعادة العامة هي الخير الأسمى الى النتيجة القائلة ان الانسان، بوصفه

٦) J.W. Cornman and K. Lehrer (eds.) **Philosophical Problems and Arguments, op. cit**, p. 466.

٧) مل يختلف عن بنثام في انه يميز بين نوعين من انواع اللذة، اللذات الجسدية واللذات الفكرية، ولكنه لا يختلف عنه في اعتبار السعادة دالة للذة. أنظر:
J. S. Mill, op. cit., p. 409.

٨) اقول هنا "على الاقل واقعيا"، لانه ليس واضحا ما اذا كان دعاة نظرية المنفعة ملزمين بالتوحيد منطقيا بين الخير الكامن والسعادة. ولكنهم، لا شك، ملزمون على الاقل، انطلاقا من مسلماتهم، بأن يقولوا انه يستحيل واقعيا ان يتصف أي شيء غير السعادة بصفة الخير الكامن.

كائنا خلقيا، ملزم بتحقيق السعادة العامة حيث امكنه ذلك؟ حتى نجيب عن هذا السؤال، من منظور نظرية المنفعة، علينا ان ننتقل الى السمة الثانية لهذه النظرية. هذه السمة، كما رأينا، تتعلق بكون هذه النظرية نظرية في طبيعة العلاقة بين الخير والواجب. فإن نظرية المنفعة، كأي نظرية غائية اخرى في الاخلاق، تجعل مسألة قيام الشخص بواجباته الخلقية مسألة منوطة بتحقيقه نتائج من نوع معين. فالغائي في الاخلاق، بالمقارنة مع الديونطولوجي، (اي الذي يتبنى مذهب الواجب)، يصر على ان مفهوم الواجب مشتق منطقيا من مفهوم الخير. وهذا، بدوره، يعني ان ما يقرر او، بالاحرى، ما يجب ان يقرر، ما نحن ملزمون بفعله خلقيا هو ان النتائج المترتبة على قيامنا بالفعل هي من نوع معين وليست من نوع آخر. بصورة اكثر تحديدا، حتى نعرف ما الذي ينبغي ان نختاره، من منظور خلقي، في وضع معطى، علينا ان نعرف ما الذي يقود في هذا الوضع الى تحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن. وعندما نعرف اي بديل من البدائل المتاحة لنا يحقق النتيجة الاخيرة، لا يعود امامنا اي عذر من الزاوية الخلقية لعدم قيامنا به، على افتراض ان باستطاعتنا القيام به. وهذا يعني اننا ملزمون خلقيا بالقيام به.

من الواضح الآن اننا اذا دمجنا هذه السمات الثلاث ببعض، فإن ما نحصل عليه هو معيار المنفعة في الاخلاق. ان هذا المعيار يقول:

كل شخص ملزم خلقيا وملزم فقط بأن يختار من بين البدائل المتاحة له ذلك البديل الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس، بشرط ألا يعطي لسعادة اي شخص قيمة تقل او تزيد عن سعادة اي شخص آخر.

يفترض في هذا المعيار، كما هو واضح من تحليلنا السابق، ان يكون المعيار النهائي للأخلاق. وعلى افتراض انه لا توجد اي صعوبات نظرية تحول بيننا وبين القيام بالحسابات المطلوبة، كائنا ما كان الوضع الذي نجد انفسنا فيه، لمعرفة اي من البدائل المتاحة لنا يقود الى تحقيق اكثر نفع ممكن لاكبر عدد ممكن من الناس، فإنه يصير بإمكاننا ان نقول بدون تردد ان نظرية المنفعة تزودنا بالمعيار الذي يمكننا من ان نجيب من حيث المبدأ عن كل سؤال خلقي. واذا اضفنا افتراض دعاة مذهب المنفعة ان هذا المعيار هو المعيار الوحيد الصحيح للأخلاق، اذن يصير بإمكاننا ان نقول ان نظرية المنفعة تزودنا بالمعيار الذي يمكن على اساسه ان نعرف، من حيث المبدأ، في كل وضع نجد أنفسنا فيه ما الذي ينبغي ان نختاره او نفعله.

لتوضيح المسألة الاخيرة، يجب ان نلفت انتباه القارىء هنا الى ان كل

سؤال خلقي، ضمن اطار نظرية المنفعة، يجب ان يتحول الى سؤال واقعي. فاذا سألنا، "ما الذي يلزم خلقيا ان نختاره في وضع معطى؟" فإن هذا، ضمن اطار نظرية المنفعة، هو بمثابة سؤالنا، "ما الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا في الوضع المعطى اكثر ما امكن من النفع العام او السعادة العامة؟" والسؤال الاخير هو، لا شك، سؤال ذو مدلول واقعي ويمكن الاجابة عنه، من حيث المبدأ، عن طريق اللجوء الى الملاحظة والتجربة، اي طريق اللجوء الى اعتبارات واقعية خالصة. لكن اذا كان بامكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، الجواب عن السؤال الاخير، اذن بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، الجواب عن السؤال السابق، لانه لا يمكن ان يختلف، ضمن اطار نظرية المنفعة، عن جوابنا عن السؤال الاخير[٩]. بمعنى آخر، اذا كنا نعرف، كما يدعي دعاة نظرية المنفعة، ان ما يلزم خلقيا ان نفعله في اي وضع هو ذلك الفعل الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا اكثر ما أمكن من النفع العام، اذن ان نعرف في وضع معطى ما الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا اكثر ما امكن من النفع العام هو ان نعرف ما الذي يلزم خلقيا ان نفعله في هذا الوضع.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان الهدف الرئيس للاخلاق المعيارية، كما هي ممثلة بنظرية المنفعة، هو تزويدنا بالطريقة التي يمكن، نظريا، ان تقودنا الى الحصول على المعرفة الخلقية. ان ما ينطبق على نظرية المنفعة في هذا الصدد انما ينطبق على كل نظرية معيارية غائية سواها. فإن اي نظرية من هذا النوع تزعم انها تكشف لنا عن الاساس النهائي للحياة الخلقية أو عما يشكل الخير الاسمى وتزودنا، بالتالي، بالمعيار الذي يفترض ان يكون قابلا للتطبيق عمليا وان يكون بإمكاننا عن طريق تطبيقه ان نعرف، من حيث المبدأ ما اذا كنا، فيما فعلناه او فيما نفكر في فعله، نقترب من تحقيق هذا الخير الاسمى اكثر من اختيارنا اي بديل آخر من البدائل المتاحة لنا. واذا اضفنا الى هذا ان ما نحن ملزمون خلقيا بفعله، في اي وضع نجد انفسنا فيه، هو ما يقترب من تحقيق الخير الاسمى اكثر من اي بديل آخر من البدائل المتاحة لنا، يتضح عندها ان معرفتنا لما هو البديل الذي يقترب اكثر من غيره من البدائل المتاح لنا فعلها من تحقيق الخير الاسمى هي معرفتنا لما نحن ملزمون خلقيا باختياره او فعله. ان المفتاح لحل مشكلة المعرفة

---

٩) هذا لا يعني ان السؤالين متكافئان منطقيا لدعاة نظرية المنفعة. فإنهم ليسوا بالضرورة من دعاة المذهب الطبيعي.

الخلقية، كما هو واضح من هذا التحليل، هـو ان نعرف، اولا، مـا هو ذو قيمـة كامنة او خير كامن، لأن معرفتنا للخير الاسمى تتوقف على المعرفة الاخيرة.

من هنـا يتضح انـه ليس كل من يتبنى نـظرية غـائية في الاخـلاق منفعيـا ـ هيدونيا، اذ انه لا يوجد اتفاق بين الغائيـين حول ضرورة اعتبـار السعادة وحـدها ذات قيمة كامنة. فإن بعض الغائيين، مثلا، يعطي للتحقيق الذاتي او الكرامـة او العدالة او الحـرية او المسـاواة قيمة كـامنة. اذن لا مهـرب لنا هنـا من ان نواجـه بتصـورات مختلفـة للخـير الاسمى. فبينـما للمنفعي الهيـدوني تكـون السعـادة هي المكـون الرئيس لمفهـوم الخير الاسمى، نجـد ان الامر هـو خلاف ذلـك لما صـار يعرف بالمنفعي المثـالي[١٠]. فإن الاخـير، لانه لا يقصر الاشيـاء التي تتصف بالخـير الكامن على السعـادة، لا بد لـه من ان يوسـع مفهوم الخـير الاسمى ليشمل كـل الاشياء الاخرى التي تتصف، في نظره، بالخير الكامن، كالتحقيق الذاتي والعـدالة وما سوى ذلك. والذي يتبنى مـوقفا منفعيـا مثاليـا او تعدديـا يجعل المعيـار النهائي للاخلاق ليس معيار المنفعة بمعناها الضيق ـ اي بـالمعنى الذي يقصر تحقيق المنفعـة على تحقيق السعادة ـ بـل بالمعنى الـواسع الـذي يكون تحقيق الخـير العام بمقتضـاه منوطا بتحقيق اكثر ما امكن من الانواع المختلفة للخير الكامن. في كلتا الحالتـين، نحن ملزمـون خلقيا بتحقيق اكـثر ما امكن من القيمـة الكامنـة او الخير الكـامن. الفرق هو ان المنفعي الهيدوني لا يجد قيمة كامنة او خيرا كامنا في اي شيء خـارج السعـادة، بينما المنفعي المثـالي او التعددي يجـد قيمـة كـامنـة في اشيـاء كثيرة غـير السعادة.

لا يقتصر الخلاف بين الغائيين حول ما اذا كانت السعادة وحدها ذات قيمة كامنة، بل يتجاوز ذلك الى الخلاف حول ما اذا كان الخير العام او النفع العام هو الغرض الاخير للاخلاق. لا شك في ان معظم الغائيين يعترف بأن المنظور الخلقي لا يسمح بالتوحيد، لا واقعيا ولا منطقيـا، بين كـون فعل معـين متصفا بـالخيرية الخلقية وكونـه فعلا انـانيا او يخـدم مصالـح الفاعـل اكثر من اي فعـل آخر كـان بإمكان الفاعل ان يقوم به. فإن المنظور الخلقي، كما يبدو للوهلة الاولى، يفـرض على الفاعل في بعض الحالات ـ اي يلزمه بالمعنى الخلقي للالزام ـ ان يقـوم بفعل لا يخدم مصالحه اكثر من اي فعل آخر بمقـدوره ان يقوم بـه. بل انـه من الممكن

---

١٠) "المنفعي المثالي" ("Ideal Utilitarian") هو تعبير استعمل لاول مرة من قبل جي. إي. مور. والمنفعي المثالي يعرف احيانا بالمنفعي التعددي Pluralistic Utilitarian أنظر:

J. Hospers, **Human Conduct**, Harcourt, Brace Jovanovich Inc., 1972, P. 200.

ان توجد حالات يفرض علينا فيها المنظور الخلقي ان نقوم بأفعال مضرة بمصالحنا. ان المنظور الخلقي، مثلا، يفرض عليّ ان أفي بوعدي لوالدي، وهو على فراش الموت، بأن اتبرع بنسبة معينة ـ لنقل عشرة بالمئة ـ من قيمة ما اورثه اليّ للجامعة التي تخرج فيها. ان المنظور الخلقي يلزمني بأن أفي بهذا الوعد حتى ولو كان وفائي به يخدم مصالحي (خيري الخاص) اقل من عدم وفائي به. بصورة اخرى، ان كون وفائي بهذا الوعد يخدم مصالحي اقل من عدم وفائي به لا يمكن ان يشكل وحده سببا لجعلي في حل من التزامي[١١]. واذا صح ان هناك حالات من النوع الذي نشير اليه، اذن لا يمكن ان يكون المنظور الخلقي هو منظور المصالح الفردية الانانية. بمعنى آخر، ان هذا يعني انه لا يمكن ان تكون الغاية الاخيرة للحياة الخلقية هي ان يحقق كل شخص اكثر ما امكن من الخير الكامن او القيمة الكامنة لذاته. ان الخير العام وليس الخير الخاص هو الغاية الاخيرة للأفعال وللاختيارات والقرارات الخلقية.

بعض فلاسفة الاخلاق الغائيين لا يرى الامور على هذا النحو. فإن بينهم من يعتقد ان الانسان اناني بالطبع ولا يمكنه، بالتالي، ان يفعل الا الفعل الذي يعتقد انه، من بين البدائل المتاحة له، هو الفعل الذي يحقق خيره الخاص الى الحد الاقصى، ان هوبز Hobbes، مثلا، لم يتصور انه بإمكان الانسان، بالمعنى السيكولوجي للامكان، ان يقوم بأفعال غيرية[١٢]. ولكن ما هي اهمية هذا الموقف للسؤال الذي نعالجه؟ ان اهميته تتضح عندما نضيف اليه المبدأ الكنطي المشهور الذي يجعل الاستطاعة شرطا ضروريا للالزام الخلقي[١٣]. فلا يجوز الزام انسان بالقيام بفعل ما الا اذا كان باستطاعته القيام به. واذا عدنا الآن الى موقف هوبز السيكولوجي، فإننا نجد ان هذا الموقف يقضي بأن ننظر الى الانسان على انه اناني بطبيعته. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو انه باستطاعة الانسان ان يقوم بفعل معين فقط اذا كان يعرف او يعتقد ان قيامه بهذا الفعل يخدم مصالحه او

(١١) ان واجبي الخلقي هنا ليس مطلقا لانه قد يوجد اعتبار يطغى على كوني قمت بالوعد ويجعلني في حل من التزامي. سنتناول هذه المسائل في الفصل العاشر.

(١٢) Thomas Hobbes, **Philosophical Rudiments Concerning Government,** in F. J. E. Woodbridge (ed.,) **Selections,** (New york: Charles Scribner's sons, 1930), pp. 263 - 64.

(١٣) أنظر حول هذه المسألة:

Brandt, Ethical Theory, Op. cit., p. 372.

يحقق خيره الخاص اكثر من اي فعل سواه باستطاعته ان يقوم به في الوضع المعطى. ولكن اذا كان الالزام الخلقي، كما نبهنا كنط، يستوجب الاستطاعة، اذن يبدو انه بإمكاننا ان نستنبط من مسلمة هوبز السيكولوجية ومن المبدأ الكنطي مجتمعين ان الانسان غير ملزم خلقيا بأن يقوم بأي فعل من الافعال الا اذا كان يعتقد ان قيامه به يحقق خيره الخاص افضل من اي بديل آخر متاح له في الوضع المعطى. ما يبدو ان هذه الحجة تثبته هو انه لا يجوز ان يكون بين واجباتي الخلقية واجب قيامي بأفعال أعرف انها مضرة بمصالحي، او لدي، على الاقل، اسباب للاعتقاد بأنها مضرة بمصالحي، او تخدم هذه المصالح اقل من افعال اخرى باستطاعتي القيام بها. واذا قبلنا بهذه الحجة، اذن علينا ان نسلم ايضا بأنه لا يمكن ان يكون الخير العام او الخير المشترك هو الغرض الاخير للاخلاق، الا اذا بينا ان هناك تطابقا بين تحقيق اي شخص لخيره الخاص وتحقيق الخير العام. ولكن هذا الافتراض غير معقول البتة، لأنه يتضمن انه لا يمكن وجود تعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. وهكذا فإن بعض الغائيين - اي على وجه التحديد الذين تبنوا اطروحة الانانية السيكولوجية - وجد نفسه مضطرا لعدم الاخذ بمفهوم الخير العام على انه مفهوم مركزي في الاخلاق واتجه نحو تبني ما صار يعرف في فلسفة الاخلاق بالانانية الاخلاقية[١٤]. ان المعيار النهائي للاخلاق، بالنسبة للموقف الاخير، هو المعيار التالي: كل شخص ملزم خلقيا بأن يقوم بفعل من الافعال اذا وفقط اذا كان هذا الفعل، من بين كل البدائل الاخرى المتوافرة للفاعل، هو الفعل الذي يحقق له اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن.

هل يوجد ما يسوغ تبني المعيار الاخير على انه معيار صحيح؟ هل الانانية السيكولوجية تشكل بالفعل اساسا كافيا لتبني هذا المعيار؟ حتى نستطيع معالجة السؤال الاخير، لنحاول اولا ان نبين ما الذي تقوله، على وجه التحديد، أطروحة الانانية السيكولوجية. هذه الاطروحة، كما تظهر في كتابات هوبز، مثلا، تقول ان لدى اي شخص دافعا للقيام بفعل معين (او لاختيار تحقيق وضع معين) اذا وفقط

---

١٤) انـا نستعمل التعبير "الانانية الاخلاقية" مرادفا للمصطلح الانجليزي "Ethical Egoism". للتوسع اكثر في دراسة هذا المذهب وعلاقته بالانانية السيكولوجية psychological Egoism أنظر:

Hospers Op. cit., chap. 4, Brandt, Op. cit., chap. 14; P.W. Taylor, (ed.), **Problems of Moral Philosophy**, second ed., Dickenson Publishing co., 1972, chap. 3.

اذا كان يعتقد انه سيحقق (او انه سيشكل) حالة لذاته تفوق، بما تحتويه من قيمة كامنة او خير كامن، اي حالة اخرى كان بمستطاعه ان يحققها لذاته في الوضع المعطى. واضح من هذه الصيغة التي اعطيناها لهذه الاطروحة انها تجعل اعتقاد شخص ان قيامه بفعل ما سيحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن هو شرط ضروري وكاف لقيامه به. وما يعنيه هذا هو انه، في غياب هذا الاعتقاد، لن يكون لديه دافع للقيام بالفعل، فيستحيل عليه القيام به. اما في حال عدم غيابه، فإنه سيمتلك الدافع الاقوى للقيام بالفعل المعني ولن يكون بمستطاعه ان يستنكف عن القيام به. ولكن ما ان يتوضح لنا ان هذا هو الذي تقوله اطروحة الانانية السيكولوجية، على وجه التحديد، حتى يتوضح لنا معه انها لا يمكن ان تشكل مسوغا كافيا لتبني الانانية الاخلاقية.

توجد عدة اسباب تحتم النتيجة الاخيرة. أولا، ان الانانية الاخلاقية، كما يظهر فحواها الاساسي في الصيغة التي اعطيناها لمعيارها، هي نظرية غائية في الالزام الخلقي. انها، بمعنى آخر، نظرية حول نوع النتائج التي تجعل القيام بالافعال التي تترتب عليها هذه النتائج امرا ملزما للذين هم في وضع يسمح لهم بالقيام بهذه الافعال وحول نوع النتائج التي تجعل القيام بالافعال التي تترتب عليها هذه النتائج امرا غير ملزم للذين هم في وضع يسمح لهم بالقيام بهذه الافعال. انها تقول، على وجه التحديد، ان كون فعل ما يحقق لصاحبه اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن هو شرط ضروري وكاف لكونه ملزما خلقيا بالقيام به. ولكن اذا سلمنا بصدق الانانية السيكولوجية، فإن علينا ان نقول ان كون فعل ما يحقق لصاحبه اكثر ما امكن من الخير الكامن يشكل شرطا ضروريا وكافيا لقيامه به. ولكن النتيجة الوحيدة التي يمكن ان نستنتجها من الاطروحة الاخيرة ـ هذا اذا اضفنا اليها المسلمة الكنطية ـ هي فقط ان كون الفعل يحقق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لصاحبه هو شرط ضروري لالزامه به. فالمسلمة الكنطية، كما رأينا، تقول:

(١) ان اي شخص ملزم بالقيام بفعل ما فقط اذا كان يستطيع ان يقوم به.

والشق الاول لاطروحة الانانية السيكولوجية يقول:

(٢) ان اي شخص يستطيع ان يقوم بفعل ما فقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لذاته.

من هاتين المقدمتين يمكننا ان نستنتج :

(٣) ان اي شخص ملزم بأن يقوم بفعل ما فقط اذا كـان يقوم بـه لتحقيق اكثر امكن من الخير الكامن لذاته.

ولكن لا يمكننا ان نستنتج من هاتين المقدمتين الشق الآخر لاطروحة الانانية الاخلاقية، اي الشق الذي يكون بمقتضـاه قيام شخص بفعـل ما لتحقيق اكـثر ما امكن من الخير الكامن لذاته شرطا كافيا لالزامه بالقيام به.

ثانيا، ان الانانية الاخلاقية، بصفتها نظرية معيارية في الاخلاق، تقـدم لنا معيارا لا شخصيا، معيارا لا يكون تطبيقه في صـالح زيـد دون عمرو. انـه معيار للجميع بالتساوي. ان التقيد بهذا المعيار يعني شعـور من يتقيد بـه بأنـه غير ملزم خلقيا بتحقيق اكثر ما تستدعيه مصلحته الخاصة وانه من الخطأ ان يطلب من سواه مـا لا يطلبـه من نفسه، اي لا يحق لـه ان يـطلب من اي شخص آخـر ان يلزم نفسه خلقيا بتحقيق اكثر ما تستـدعيه المصلحـة الخاصـة لهذا الشخص. ولكن اذا محصنا النظر فيما تقوله اطروحة الانانية السيكولوجية، نجـد انها لا يمكن ان تؤيد، بـالضرورة، تبني الموقف المبـدئي الذي تفـرضـه الانـانيـة الاخـلاقيـة. فـالانـانيـة السيكولوجية تهيىء لنا ان الانسان لا تحركه سوى الدوافع الانـانية وانـه، اذاً، لا يستطيع، من الوجهة السيكولوجيـة، ان يطلب من الآخـرين ان يعملوا لمصالحهم الخاصة ـ هذا اذا شعر ان في ذلك تهديدا لمصلحته الخاصة هو. في الواقع قد يجد ان افضل ما يخدم مصلحته الخاصة هو جهل الاخرين الذين يحيطون به لمصالحهم الخـاصة او اهمـالهم لها. المهم لاغـراضنا هـو ان اطروحـة الانانيـة السيكولـوجيـة تتضمن ان كل شخص متحيز لمصلحته، وبالتالي لا يمكنه ان يكون مبدئيا. ولكن أطـروحة الانـانية الاخـلاقية تفـرض عن طريق معيـارها تبني مـوقف مبدئي، اي موقف يقضي الا يطلب اي شخص من غيره ما لا يطلبه من نفسـه. فإذا كنت لا ألزم نفسي بأكثر مما تستدعيه مصلحتي الخاصة، اذن فليس من حقي ان اطلب من سواي ان يلزم نفسه بأكثر ممـا تستدعيـه مصلحته الخـاصة. واذا اضفنـا الآن انني اتبنى موقف الانانية الاخلاقية، فإن ما عليّ ان اقـوله هـو انه من الخـطأ خلقيا أن الـزم نفسي بغير مـا تقتضيـه مصلحتي الخـاصـة وانني يجب ان ألام او أعـاقب اذا اهملت مصلحتي الخاصة وان هذا ما ينـطبق على كـل شخص آخر سـواي. . اذن اذا نظرنا الى الامور من منظور خلقي، فإن الموقف المبـدئي (غير المتحيـز) للانـاني الاخلاقي هو ان يطلب من كل شخص آخـر، مثلما يطلب من نفسـه، بحكم ما يفرضه المنظور الخلقي، ان يقوم بواجباته، اي ان يعمل على تحقيق خيره الخـاص

على النحو الافضل. ان هذا واضح من كون من ينظر الى الامور من منظور خلقي، ملزم بأن يوجه اللوم لمن يهمل واجباته الخلقية وأن توجيه اللوم هو بمثابة طلب ممن يوجه اليه اللوم بضرورة قيامه بما هو ملزم به. ان هذا الموقف المبدئي لا يمكن اشتقاقه منطقيا، كما هو واضح من تحليلنا السابق، من أطروحة الانانية السيكولوجية.

ثالثا، ان ما تتضمنه الاطروحة السيكولوجية، كما رأينا، هو ان اي شخص يستطيع ان يقوم بفعل ما فقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لذاته. ولكن اذا محصنا النظر جيدا في هذا الكلام، فإن ما يعنيه هو ان عدم اعتقاد شخص ان فعلا ما سيحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيزوده بدافع كاف لعدم القيام بهذا الفعل وانه، في ظل دافع كهذا، سيستحيل عليه ان يقوم بهذا الفعل. ولكن هذا، بالاضافة الى المسلمة الكنطية، لا يمكن ان يشكل اساسا كافيا لاستنباط معيار الانانية الاخلاقية. ان المسلمة الكنطية، كما رأينا، تقول ان الالزام يستوجب الاستطاعة. ولكن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو انه لا يجوز الزام شخص بالقيام بفعل ما اذا تبين انه من النوع الذي يستحيل عليه القيام به، مهما حاول من جهد. اذن ان نسلم بأنه يستحيل على شخص، بسبب وجود دافع معين او رغبة معينة لديه، ان يقوم بفعل من نوع معين لا يعني، بالضرورة، انه لا يمكن الزامه خلقيا بالقيام بهذا الفعل. فقد تكون الرغبة المعنية من النوع الذي يمكن ان يقاوم، وبالتالي، قد لا يكون مستحيلا عليه ان يقوم بهذا الفعل فيما لو بذل الجهد المطلوب في هذا السبيل. واذا كان ما نقوله ينطبق على الرغبات الانانية، اذن وان كان وجود رغبة انانية لديّ في عدم فعل أمر ما يجعل من المستحيل عليّ القيام بهذا الفعل، الا ان هذا لا يمكن ان يعني، في ضوء تحليلنا السابق، أنني لن استطيع القيام بهذا الفعل، مهما حاولت من جهد.

واضح من تحليلنا الاخير انه لا يمكن لاطروحة الانانية السيكولوجية ان تسوغ الانانية الاخلاقية الا اذا أولنا الاطروحة السابقة على انها تقول، ليس فقط ان وراء كل فعل رغبة انانية، بل وايضا ان الرغبات الانانية لا يمكن ان تقاوم. ويبدو ان الاطروحة السيكولوجية، يجب ان تؤول على هذا الاساس، اذا كان ما تقوله هو ان انانية الانسان شيء متأصل في طبيعته وليست شيئا مكتسبا. اذا كان هذا ما تقوله بالفعل الاطروحة السيكولوجية، اذن فإن تغلب الطبيعة الانانية للانسان، بناء على هذه الاطروحة، على اي نزعات غيرية قد تكون لديه هو أمر

محتوم في كل حالة من الحالات التي يختار فيها الانسان القيام بفعل معين، كائنا ما كان هذا الفعل.

هل يمكن قبول هذه الاطروحة؟ هل كل انسان يعمل دائما لتحقيق خيره الخاص الى الحد الاقصى، حتى في الحالات التي يعتقد فيها انه في فعله هذا انما يلحق اكبر الضرر بسواه؟ يبدو ان الجواب هو بالنفي وان هناك الكثير من الحالات التي تنم فيها افعال الانسان عن تجاوزه لانانيته ولجمه لرغباته او نزعاته الانانية. أليس هذا ما ينطبق، مثلا، على سناء المحيدلي في عمليتها الانتحارية في جنوب لبنان او على العمليات الانتحارية للطيارين اليابانيين في الحرب العالمية الثانية او على الأم التي تعرض حياتها للخطر لحماية او انقاذ طفلها من خطر مداهم؟ أليس هذا ما ينطبق على الكاهن الذي تخلى عن أهله واصدقائه ليعيش في ملجأ للمصابين بمرض البرص ويكرس حياته لمساعدتهم والتخفيف من آلامهم؟ وماذا عن الجنود الذين يتطوعون لاعمال خطرة على جبهة القتال، اعمال قد تودي بحياتهم وهم بعد في ريعان شبابهم او عن الذين يتخلون عن كل متاع الدنيا لينصرفوا الى خدمة فكرة او مبدأ او الى خدمة العلم او خدمة الانسانية؟ لا شك في ان تاريخ البشرية لا يخلو من اشخاص كهؤلاء وأنه ليس بالامر المبالغ فيه ان نقول انهم نموذج لما يعنيه ان نتغلب على أنانيتنا وان نتجاوزها على نحو حاسم.

لا ينكر دعاة الانانية السيكولوجية وجود اشخاص كالذين نعنيهم - اشخاص كسناء محيدلي وفلورنس نايتنغيل وألبرت شوايتزر ومدام كوري وغيرهم ممن عرضوا حياتهم للخطر او تخلوا عن متاع الدنيا من اجل الآخرين. ولكن لا مهرب لدعاة الاطروحة الانانية السيكولوجية من ان يحاولوا ايجاد تفسير لافعال هؤلاء الاشخاص يتناسب مع مستلزمات هذه الاطروحة السيكولوجية. قد يقولون، مثلا، في هذا الصدد ان فتاة كسناء محيدلي ما كانت لتقوم بعمليتها الانتحارية في جنوب لبنان لو لم تكن تتوقع ان تكافأ في الحياة الآخرة او ما اشبه ذلك. واذا صح تفسير كهذا، فإنه يتضح لنا هنا انه، وان كان يبدو لنا في الظاهر ان فعلها غيري بصورة لا غبار عليها، الا انه في حقيقته فعل أناني، لان الدافع الرئيس له ليس الذود عن الوطن او ما اشبه ذلك بل الحصول على ثواب اخروي. ان هذا، لا شك، ينطبق على بعض الشيعة الذين قاموا بعمليات انتحارية ضد الصهاينة وحلفائهم او ضد قوات المارينز في بيروت الغربية او على

الحدود العراقية ـ الايرانية في الحرب الدائرة هناك. ولكن من الصعب جدا قبول تفسير كهذا لعملية سناء محيدلي الانتحارية. فإن الاخيرة فتاة قومية اجتماعية وتربت على تعاليم الحركة القومية الاجتماعية التي هي تعاليم علمانية خالصة في بيت قومي اجتماعي، ولم تتربّ تربية شيعية تقليدية. اذن ليس لدينا اي دليل هنا على ان دافعها الرئيس للقيام بعمليتها الانتحارية كان توقعها ان تكافأ في الحياة الآخرة. ان الأدلة التي في حوزتنا تشير الى انها لم تكن من النوع الذي يعطي اي اعتبار يذكر لما سيحصل لها في الحياة الآخرة. والمهم لاغراضنا هنا انه ليس لدينا اي دليل، لا بالنسبة لسناء محيدلي ولا بالنسبة للاشخاص الآخرين الذين قاموا بأعمال من النوع الذي يشكل مدار تحليلنا هنا، على انهم لم يكونوا مدفوعين بدوافع غيرية واضحة وعلى ان افعالهم لا تنم عن تغلبهم على انانيتهم. اذن اذا اصر دعاة الاطروحة الانانية السيكولوجية في هذه الحالة على ان افعال هؤلاء الاشخاص، مع ذلك، هي افعال انانية، اي ان الدافع الرئيس لها هو دافع اناني، لا غيري، لا يبقى امامنا سوى ان نستنتج انهم ينون حكمهم على اعتبارات قبلية خالصة[١٥]. فإن حكمهم على افعال الاشخاص المعنيين على انها افعال انانية، على الرغم مما تنم عنه من نزعات غيرية في ظاهرها، لا يقوم على أي أدلة يمتلكها دعاة الانانية السيكولوجية عن اصحاب هذه الافعال تبين انهم لم يكونوا في حقيقة الامر يتصرفون وفق دوافع غيرية واضحة، كما يبدو لنا للوهلة الاولى، بل وفق دوافع انانية.

اذا صح ما نقوله هنا، اذن ما نبدأ نلاحظه هو ان اطروحة الانانية السيكولوجية التي ووجهنا بها، في الاصل، على انها أطروحة تجريبية، وبالتالي تعميم بعدي، انتهى دعاتها الى تحويلها بسحر ساحر الى اطروحة قبلية. ما نبدأ نلاحظه، اذا، هو ان ما جوبهنا به، في الاصل، على انه أطروحة علمية قابلة للدحض انتهى أطروحة قبلية لا تقبل الدحض حتى من حيث المبدأ. ولكن من الواضح هنا انه لا يمكن تحويلها الى أطروحة قبلية على النحو المشار اليه هنا الا اذا حولناها الى أطروحة صادقة بالتعريف. فما على دعاة هذه الاطروحة ان يتبنوه في هذه الحالة هو الموقف القائل ان الفعل الانساني ـ اي فعل انساني ـ هو بحكم الضرورة المنطقية، وليس بحكم الضرورة الواقعية وحسب، فعل أناني. ان تبني

---

١٥) انتا مدينون بهذه النقطة لجون هوسبرس. انظر:
J. Hospers, **Human Conduct,** Op. cit., pp. 154-55. .

موقف كهذا يحصن هذه الاطروحة، لا شك، وعلى نحو مطلق، ضد اي امكان عملي او واقعي او نظري لدحضها. ولكن الثمن الذي يجب ان يدفعه من يتبنى هذا الموقف هو تجريد أطروحة الانانية السيكولوجية من اي مدلول واقعي، فلا يعود ثمة معنى لحسبانها اطروحة سيكولوجية او فرضا سيكولوجيا حول طبيعة الافعال الانسانية. انها لا بد ان تتحول، في هذه الحالة، الى فرض ميتا ـ لغوي حول كيفية استعمالنا لالفاظ او تعابير لغوية معينة، كالتعبير "فعل انساني". هنا يصبح السؤال الاساسي الذي يجب ان يعالج، ليس: هل الطبيعة السيكولوجية للافعال الانسانية هي على نحو يجعل من المتعذر على الانسان في ظل كل الظروف ان يتصرف الا وفق ما يعتقد ان مصلحته الخاصة تقتضيه؟ بل: هل استعمالاتنا اللغوية لتعابير مثل "فعل انساني" و"أناني" و"غيري" تدل على نحو لا يقبل الالتباس على اننا نرفض، مهما كانت الظروف، ان نحمل الغيرية على اي فعل من النوع الانساني او نصر في كل الظروف على ان نحمل الانانية على كل فعل من النوع الاخير؟ بمعنى آخر، انها تتحول في هذه الحالة من أطروحة علمية ـ تجريبية حول الطبيعة السيكولوجية للافعال الانسانية الى أطروحة ميتا ـ لغوية. ولكن ما هو واضح هنا هو ان تحويلها الى أطروحة ميتا ـ لغوية هو تحويلها الى أطروحة تقضي بالنظر الى استعمالنا للتعبير "فعل انساني" على انه غير صحيح، الا في الحالات التي ينطبق فيها مفهوم الانانية على الفعل. ان الاطروحة الاخيرة مرفوضة لاسباب واضحة. فإن اي تدبر بسيط لاستعمالنا لتعابير لغوية مثل التي تعنينا هنا سيبين بشكل واضح ان استعمالاتنا لهذه التعابير، في الحالات المختلفة التي نستعملها فيها، تفترض امكان التمييز منطقيا، ضمن اطار الافعال الانسانية، بين الاناني والغيري. واذا صح هذا، اذن لا يبقى امام دعاة الاطروحة الانانية سوى العودة الى التأويل الاصلي لها على انها أطروحة علمية تجريبية حول الطبيعة السيكولوجية للافعال الانسانية.

ان ما اوصلنا اليه تحليلنا الاخير هو انه اذا كانت الاطروحة الانانية صادقة على الاطلاق، فإن صدقها لا تضمنه قوانين المنطق، بل قوانين الواقع، وبصورة اكثر تحديدا، قوانين علم النفس. ولكن في عودتنا الى الشكل الاصلي لهذه الاطروحة، فلا بد ان نعاملها مثلما نعامل اي اطروحة علمية ـ تجريبية وأن نخضعها، بالتالي، للمحك الذي نخضع له كل الفروض العلمية. وفي هذه الحالة لا بد من ان نسأل: ما الذي يمكن، من حيث المبدأ، ان يشكل دحضا لهذه الاطروحة؟ اذا لم تكن الامثلة التي لجأنا اليها تشكل دحضا لهذه

الاطروحة[16]، فما هو نوع الافعال التي يمكن، نظريا، ان تشكل دحضا لها؟ بمعنى آخر، اذا لم يكن صدق هذه الاطروحة شأنا منطقيا او مفهوميا او يمكن الحسم فيه فقط على مستوى اللجوء الى الاعتبارات الميتا ـ لغوية، بل كان شأنا واقعيا او تجريبيا، اذن، بغض النظر عما اذا كان يوجد في عالم الواقع افعال تنم عن طبيعة غيرية أم لا، فإن مفهوم الفعل الغيري سيكون قابلا للتطبيق، في هذه الحالة. وما هو مطلوب من دعاة مذهب الانانية السيكولوجية هو ان يقولوا لنا ما هي الشروط المطلوبة التي يمكننا في ظلها ان نحسب فعلا انسانيا ما فعلا غيريا. اذا لم يستطع دعاة هذه الاطروحة اعطاء اجابة شافية عن هذا السؤال، فأي خيار يبقى امامنا هنا سوى ان نحسب هذه الاطروحة بدون اي قيمة علمية؟

ركزنا حتى الآن على مسألتين، الاولى تتعلق بإمكان اشتقاق معيار الانانية الاخلاقية من الاطروحة السيكولوجية، والثانية تتعلق بمدى معقولية الاطروحة السيكولوجية. وقد وجدنا انه ليس بإمكاننا ان نشتق منطقيا معيار الانانية الاخلاقية من الاطروحة السيكولوجية. ولكن حتى لو سلمنا، على سبيل الجدل، ان اشتقاق هذا المعيار من الاطروحة الاخيرة امر ممكن، فإن هذه الاطروحة، كما حاولنا ان نبين في الفقرات الاخيرة، لا هي صادقة مفهوميا ولا هي صادقة علميا، وبالتالي، فلا قيمة معرفية لما نشتقه منها.

ننتقل الآن الى تناول مسألة اخرى تتعلق بمعيار الانانية نفسه. ما نريد التركيز عليه الآن هو انه حتى لو اغفلنا كل الصعوبات التي اثرناها سابقا حول ما اذا كانت الاطروحة السيكولوجية مسوغة لتبني معيار الانانية الاخلاقية، فإن هناك اعتبارات قوية تجعل هذا المعيار مرفوضا. هذه الاعتبارات، كما سيظهر معنا بالتفصيل بعد حين، تتعلق بكون تطبيق معيار الانانية لا بد من ان يقود في بعض الحالات الى اصدار حكمين خلقيين متناقضين، مما يجعل هذا المعيار مرفوضا لاسباب واضحة. فأي معيار يقود الى تناقض عند التطبيق، حتى ولو في حالة واحدة، هو معيار لا يمكن ان يعول عليه في شؤون المعرفة الخلقية، ولا يجوز، بالتالي، اعتماده اساسا للتقييم الخلقي ولتكوين مواقف او احكام خلقية.

---

(16) اننا نفترض هنا مع كارل بوبر ان القابلية للدحض Falsifiability هي المعيار الاساسي للتمييز بين القضية العلمية والقضية غير العلمية. انظر:

Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Huthcinson and Co. Ltd., London, 1959, pp. 40-42.

حتى نبين كيف يمكن لمعيار الانانية الاخلاقية ان يقود الى تناقض عند التطبيق، لنحاول ان نوضح، اولا، بعض الامور المهمة لغرض ما نحن بصدد تبيانه. المسألة الاولى التي يجب أن تستأثر باهتمامنا هي المسألة المتعلقة بالطابع اللاشخصي لمعيار الانانية الاخلاقية. فإن هذا المعيار، مثل اي معيار خلقي سواه، موجه للجميع بالتساوي وبدون استثناء. ان هذا، كما سنبين في فصل لاحق، تفرضه طبيعة كون المعيار معيارا خلقيا. ولكن ما الذي يعنيه، على وجه التحديد، اعتبار معيار الانانية الاخلاقية ذا طابع لا شخصي؟ ان ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو ان كل شخص، بدون استثناء، ملزم بأن يقوم بفعل من الافعال اذا وفقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لنفسه وان من حقه ان يقوم بهذا الفعل، كائنة ما كانت النتائج المترتبة على هذا الفعل، وبغض النظر عن كيفية مساسها بمصلحة اي شخص آخر غير الفاعل. بمعنى آخر، حتى لو كانت هذه النتائج مضرة بي شخصيا او بأشخاص مقربين الى نفسي، اعزاء عليّ، فإنه لا يمكنني ان انكر ان من واجبه ان يقوم به وله، بالتالي، ملء الحق في ان يوفر كل الشروط المطلوبة لقيامه به، ما دام يقوم به لتحقيق اكثر مما امكن من القيمة الكامنة لذاته. المسألة الاساسية هنا هي ان الطابع اللاشخصي لمعيار الانانية الاخلاقية يقضي بعدم التمييز بين خير شخص وخير اي شخص آخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا المعيار يقضي بأن يكون قيام شخص - اي شخص - بفعل ما لتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته شرطا كافيا لالزامه خلقيا بالقيام به. لنضف الآن الى هذين الامرين ان هناك علاقة منطقية او مفهومية بين الفشل في القيام بالواجب الخلقي واستحقاق اللوم وكذلك بين كون شخص ملزما خلقيا بالقيام بفعل ما وكونه امرا صائبا، من الوجهة الخلقية، ان يقوم به. اذا ادركنا بالاضافة الى كل هذا ان علاقة مماثلة تقوم بين كون شخص مصيبا، من الوجهة الخلقية، في قيامه بفعل ما وكوننا ملزمين خلقيا بعدم منعه، لا بصورة مباشرة ولا غير مباشرة، من القيام به، فلا مهرب لنا، في هذه الحالة، من ان نصل الى تناقض لدى تطبيقنا معيار الانانية الاخلاقية في حالات كالتي يحصل فيها تعارض بين مصالح الافراد[١٧].

---

١٧) اننا مدينون بهذا التحليل لـ و. هـ. بومر. انظر:

W.H. Baumer, "Indefensible Impersonal Egoism," in P.W. Taylor (ed.) **Problems of Moral Philosophy**, second ed., Dickinson Publishing co. Inc. 1972, p. 133.

ولكن قبل ان نحاول ان نبين كيف يمكن الوصول الى تناقض في حالات من النوع الاخير، لنعمل، اولا، على شرح ادعائنا بوجود علاقة منطقية او مفهومية بين الفشل بالقيام بالواجب واستحقاق اللوم. وكذلك لنبين العلاقة بين كون شخص ملزما بالقيام بفعل ما وكونه امرا صائبا خلقيا ان يقوم به. واخيرا لنتناول العلاقة بين كون شخص مصيبا خلقيا بالقيام بفعل ما وكوننا ملزمين بعدم منعه من القيام به.

لنبدأ بالعلاقة الاولى. اذا كان شخص ملزما من الوجهة الخلقية بالقيام بفعل من الافعال، فإن هذا يفترض مقدما أنه قادر على القيام به، لأن الألزام يستوجب القدرة، كما ذكرنا كنط. اذن ان يفشل هذا الشخص في القيام بالفعل المعني لا يمكن ان يعني، في هذه الحالة، سوى انه لم يبذل الجهد الكافي لتنفيذ ما هو ملزم به، على الرغم من انه لم تكن هناك ظروف قاهرة منعته من ذلك. لقد كان قادرا، بمعنى آخر، على إن يبذل الجهد المطلوب لتنفيذ الالتزام المعني، ولكنه لم يفعل ذلك. اذن فإن عدم قيامه بالفعل المعني هو تقصير منه وبالتالي فإنه يستحق اللوم عليه.

لنأخذ الآن العلاقة الثانية، اي العلاقة بين كون شخص ملزما بالقيام بفعل ما وكونه امرا صائبا خلقيا ان يقوم به. اذا افترضنا الآن ان الواجب الفعلي لشخص في وضع معطى - وليس واجبه للوهلة الاولى - هو ان يفعل (أ)، اذن من الواضح هنا ان قيام هذا الشخص بـ (أ) في الوضع المعني هو أمر يستوجبه المنظور الخلقي[18]. ولكن لا فرق هنا، من الوجهة الدلالية، بين قولنا ان القيام بفعل (أ) هو أمر يستوجبه المنظور الخلقي وقولنا انه صائب من الوجهة الخلقية. اذن ان نفترض ان الواجب الفعلي لشخص هو القيام بفعل (أ) هو، بالضرورة المنطقية او المفهومية، ان نفترض أن قيامه بـ (أ) هو أمر صائب من الوجهة الخلقية.

لننتقل الآن الى العلاقة الثالثة والاخيرة، اي العلاقة بين كون شخص مصيبا خلقيا في قيامه بفعل ما وكوننا ملزمين خلقيا بعدم منعه من القيام به. فعندما نفترض ان قيام شخص بفعل ما هو أمر صائب خلقيا، فإننا، لا شك، نفترض بالضرورة المنطقية او المفهومية ان له ملء الحق في ان يقوم بهذا الفعل.

---

١٨) سنشرح بالتفصيل الفرق بين واجبات الوهلة الاولى والواجبات الفعلية او الحقيقية في الفصل العاشر.

ولكن لا يوجد حق الا ويقابله واجب. فإذا كان من حق ش أن يفعل أ، اذن ليس من حقنا ان نمنعه من فعل أ، لان لو كان هذا مسموحا لنا بحق، فلما كان قيامه بفعل أ امرا صائبا من الوجهة الخلقية، وبالتالي لما كان من حقه ان يقوم بهذا الفعل. ولكن ان نقول انه ليس من حقنا أو ليس مسموحا لنا بحق ان نمنع ش من فعل أ هو أن نقول ان قيامنا بمنعه من فعل (أ) هو عمل غير صحيح من الوجهة الخلقية، وبالتالي فإننا ملزمون بعدم منعه من القيام بـ أ.

ان بإمكاننا ان نصل الى النتيجة الاخيرة عن طريق آخر. لنعد الى العلاقة الثانية بين كون الشخص ملزما بالقيام بفعل ما وكونه امرا صائبا خلقيا ان يقوم به. فإذا كان واجبه الفعلي، كما رأينا، هو ان يقوم بهذا الفعل، اذن فإن قيامه به هو ما يستلزمه المنظور الخلقي. ولكن هذا، بدوره، يعني ان ما يستلزمه المنظور الخلقي هو الا توجد عوائق او معطلات لقيامه به. واذا كان ما هو صائب خلقيا، كما بينا، هو ما يستلزمه المنظور الخلقي، اذن ما هو صائب خلقيا هنا هو ضرورة عدم وجود اي مانع يحول بين هذا الشخص وقيامه بالفعل المعني. وهكذا يتضح ان كون قيام هذا الشخص بالفعل المعني امرا صائبا خلقيا يتضمن منطقيا اننا ملزمون بعدم منعه من القيام به.

لنفترض الآن أن س و ص شركاء وأن ص يقوم بأعمال تمس بمصالح س، بينما تحقق لـ ص فائدة كبرى، اعمال كالتلاعب بأموال الشركة وما اشبه ذلك. ولنفترض ايضا ان س مدرك لما يفعله ص ولكنه، مع ذلك، يتجاهل هذا الامر ويترك ص يستمر في عملية استغلاله لهذه الشراكة على الرغم من ان سكوته على ما يحدث ليس في مصلحته. هنا نفترض الامور التالية: اولا، ان ما يفعله ص يحقق له اكثر ما أمكن من الخير الكامن، وبالتالي فاذا طبقنا عليه معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي، فإن علينا ان نقول انه يقوم بواجبه. ثانيا، ان سكوت س على ما يحدث وعدم قيامه بأي عمل لمنع ص من استغلال شراكتهما لمصلحته، كفسخ الشراكة او مجابهة ص بالامر لعله يرتدع، ليس في مصلحته البتة. بمعنى آخر، اننا نفترض هنا ان منع س لـ ص من قيامه بأعماله الاستغلالية هو ما يحقق له، في ظل الشروط المعطاة، اكثر ما امكن من الخير الكامن، وبالتالي فإن س، لانه يستنكف عن فعل هذا، لا يفعل واجبه، بناء على معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي. لنضف الآن افتراضا ثالثا، الا وهو ان لوم س لعدم قيامه بواجبه، اي لسكوته على ما يحدث وراء ظهره وعدم فسخه الشراكة او مجابهة ص سيكون

له اثره على س وسيجعله يقوم بما يلزم لمنع ص من استغلال شراكتهما لمصلحته الخاصة. ان هذه الافتراضات الثلاثة، كما سنبين بعد حين، لا بد، في حال تطبيقنا معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي، من ان تقودنا الى النتيجة المتناقضة ان لوم س على عدم قيامه بالافعال التي تضمن منع ص من استغلال شراكتهما لمصلحته امر صائب وامر غير صائب في آن واحد من الوجهة الخلقية. ان افتراضنا الاول هو، كما رأينا،

(١) ان ص يقوم ضمن اطار شراكته مع س بأفعال تحقق له اكثر ما امكن الخير الكامن.

ان هذا الافتراض، اذا طبقنا معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي، يقود بالضرورة الى النتيجة:

(٢) ان ص فيما يفعله ضمن اطار شراكته مع س يقوم بواجبه الخلقي.

ان الافتراض الثاني هو:

(٣) ان س ضمن اطار شراكته مع ص لا يفعل ما يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن.

هنا ايضا ان هذا الافتراض، اذا طبقنا معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي، لا بد من ان يقودنا الى النتيجة:

(٤) ان س فيما يفعله ضمن اطار شراكته مع ص لا يقوم بواجبه الخلقي.

ولكن بما ان الفشل بالقيام بالواجب الخلقي، كما رأينا، يجعل الذي يخل بواجبه جديرا باللوم الخلقي، اذن بإمكاننا، في ضوء هذه العلاقة بين الفشل واستحقاق اللوم، ان نستنتج من المقدمة الاخيرة (المقدمة الرابعة):

(٥) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما يحقق له اكثر ما أمكن من الخير الكامن هو أمر صائب من الوجهة الخلقية.

وافتراضنا الثالث هو:

(٦) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيقود الى قيام س بتلك الافعال القمينة بمنع ص من تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لنفسه ضمن اطار شراكته مع س.

من الواضح هنا أن (٦) بالاضافة الى (٢) تحتم النتيجة:

(٧) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما

يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيقود الى قيام س بتلك الافعال القمينة بمنع ص من قيامه بواجبه الخلقي.

ولكن لا يحق لأحد، كما رأينا، ان يمنع أي شخص من القيام بواجباته الخلقية، وبالتالي فإن منع شخص من القيام بأي واجب من واجباته الخلقية أمر غير صائب خلقيا. اذن فإن القضية الاخيرة لا بد من ان تقود الى النتيجة:

(٨) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما يحقق له اكثر ما أمكن من الخير الكامن امر غير صائب من الوجهة الخلقية.

لا نحتاج الى كبير عناء هنا لنلاحظ ان القضيتين الخامسة والثامنة متناقضتان منطقيا. كذلك فإن مصدر هذا التناقض واضح: انه معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي. فالافتراضات الثلاثة التي انطلقنا منها (أي (١) و(٣) و(٦) في حجتنا السابقة) لا شك في تماسكها المنطقي، منفردة ومجتمعة. كذلك فإن المبادىء التي لجأنا اليها في استدلالنا، كالمبدأ الذي يجعل الفشل بالقيام بالواجب شرطا كافيا لاستحقاق اللوم والمبدأ الذي يلزمنا بعدم القيام بأي افعال تمنع الآخرين من القيام بواجباتهم الخلقية، هي مبادىء لا يمكن الاعتراض عليها. فإنها، كما رأينا، تنطوي على علاقات منطقية او مفهومية. اذن، لا يبقى امامنا لتفسير التناقض الذي اوصلنا اليه استدلالنا السابق سوى اسناد هذا التناقض الى معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي. واذا صح تحليلنا، اذن فإن هذا المعيار يعاني خللا منطقيا يجعله مرفوضا بصفته معيارا نهائيا للاخلاق.

الفصل التاسع

الأخلاق الغائية II

الفصل التاسع

الاخلاق الغائية II

رأينا في ختام الفصل السابق ان موقف الانانية الاخلاقية مرفوض، لأن المعيار الذي يقدمه لنا هذا الموقف يعاني اسوأ انواع الخلل، اي خللا منطقيا. ولكن حتى لو اهملنا هذه المسألة، فإن هناك اتفاقا بين فلاسفة الاخلاق بخصوص كون معيار الانانية الاخلاقية لا يستوفي الشروط أو، بالاحرى، بعض الشروط الضرورية لحسبان معيار ما معيارا اخلاقيا بالمعنى الحق. فكما سنبين بالتفصيل في وقت لاحق، فإن المنظور الخلقي يستوجب توافر عدة شروط في اي موقف خلقي. يوجد بين هذه الشروط شرط واحد، على الاقل، لا يمكن ان يتوافر في موقف الانانية الاخلاقية، وهو شرط المبدئية او عدم التحيز Impartiality[1]. فمن يتبنى موقف الانانية الاخلاقية لا يمكن ان يتسم موقفه بالمبدئية او عدم التحيز، لأن هذا الموقف يقضي بالضرورة، بانحياز من يتبناه لمصلحته الخاصة، وبالتالي فإنه يقضي، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين مصلحة هذا الشخص ومصالح الآخرين، بألا يعطي هذا الشخص لمصالح الآخرين نفس الاعتبار الذي يعطيه لمصلحته الخاصة هو. ان موقف الانانية الاخلاقية في الواقع يفرض على من

---

١) أنظر حول هذه المسألة:

Kurt Baier, **The Moral Point of View**, Cornell University Press, 1958, PP. 308-310.

لا تعارض بين ما نقوله هنا وما قلناه في الفصل السابق عن معيار الانانية الاخلاقية من انه لا شخصي. فمن منظور هذا المعيار لا يمكن تفضيل مصلحة فرد على مصلحة اي فرد سواه. غير ان من يتبنى هذا المعيار ملزم بأن يعطي الافضلية لمصلحته فقط لانها مصلحته فيتسم موقفه بالتحيز، وبالتالي باللامبدئية.

يتبناه الا يعطي لمصالح الآخرين ايما اعتبار الا في الحالات التي يكون ضروريا فيها فعل ذلك لتحقيق اغراضه ومصالحه الخاصة. ولذلك فإن هذا الموقف يتعارض مع الطابع الاجتماعي للاخلاق، مع كون الاخلاق تجد مسوغها الاخير، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، في كونها ذات وظيفة اجتماعية. ان الاخلاق تجد اساسها في كونها الوسيلة الاهم لتسوية النزاعات بين افراد المجتمع والتوفيق بين مصالحهم المتعارضة دونما اي انحياز لاي منهم. ولكن من الواضح ان معيار الانانية الاخلاقية لا يمكن ان يؤدي وظيفة كهذه، بل ان طبيعته تفرض ان يقود هذا المعيار، اذا تعمم تطبيقه، الى عكس النتائج التي يفترض ان تتحقق عن طريق الممارسات الخلقية. ولذلك فحتى لو لم نجد في هذا المعيار خللا منطقيا، كالذي حاولنا ان نبرهن على وجوده فيه في ختام الفصل السابق، فإن هناك، كما يبدو من تحليلنا هنا، اسبابا جد وجيهة لرفضه.

ولكن من الواضح ان رفض الغائي لمذهب الانانية الاخلاقية هو بمثابة تبني معيار الخير العام معيارا نهائيا للاخلاق. فإذا كان هذا الرفض يقوم على الاعتبارات الاخيرة التي أوردناها، اذن فإنه لا يمكن ان يشير، من منظور من يتبنى الموقف الغائي في الاخلاق، سوى في اتجاه تبني المعيار المذكور معيارا نهائيا للاخلاق لأن هذا المعيار، بين المعايير الغائية الممكنة، هو الذي يحافظ على الطابع المبدئي للموقف الخلقي.

يجب عدم تسرع القارىء في الاستنتاج هنا بأن المذهب الغائي الذي يتبنى هذا المعيار مذهب معقول ومقبول ما دام لا يتعارض مع شرط المبدئية. فإن هناك، من جهة، كما سيتبين من خلال شرحنا وتحليلنا هنا، عدة صعوبات لا بد من ان يواجهها اي مذهب غائي في الاخلاق، بغض النظر عما اذا كان من النوع الاناني ام من النوع غير الاناني. ومن جهة ثانية، فإن شرط المبدئية لا يستنفد كل ما يستلزمه المنظور الخلقي، وبالتالي فإن المعيار الذي يحافظ على الطابع المبدئي للاخلاق قد يقود، عند التطبيق، الى خرق شروط اخرى من الشروط التي يستلزمها المنظور الخلقي.

لتوضيح المسألة التي نثيرها هنا لا بد من العودة الى المسلمتين الرئيستين اللتين تقوم عليهما الاخلاق الغائية على مختلف اشكالها وانواعها. هاتان المسلمتان، كما اوضحنا في الفصل السابق، هما: (١) توجد اشياء ذات قيمة كامنة، و(٢) الواجب مشتق من الخير (اي الانسان ملزم خلقيا بتحقيق اكثر ما امكن من القيمة

الكامنة او الخير الكامن وفقط اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكـامن). بدون تسويغ هاتين المسلمتين لا يمكن ان تقوم للاخلاق الغائية قائمـة. ولكن هل يمكن تسويغهما؟

لنأخذ المسلمـة الاولى. كيف يمكننا ان نعـرف ما هي الاشيـاء ذات القيمة الكامنة؟ كيف يمكننا ان نعرف، مثلاً، ما اذا كانت السعادة ذات قيمة كامنة، كما يدعي دعاة مذهب المنفعة، او ما اذا كانت الشيء الوحيد ذا القيمة الكامنـة او ما اذا كـانت هناك اشيـاء اخرى ذات قيمـة كامنـة، كالعـدالة والصـداقـة والمسـاواة والمعرفة والحرية والتحقيق الذاتي وغير ذلك من الاشياء التي يميل بعضنا الى ضمها الى قائمة القيم العليا؟ بل كيف يمكننا ان نعرف ما اذا كان مفهوم القيمة الكـامنة ذا تـطبيق على الاطـلاق؟ حتى الآن ليست لدينـا اجوبـة شافيـة ومقنعة عن هـذه الاسئلة. ان عدم توافر اجوبة كهذه ينعكس بصورة واضحة في الخلافات التي مـا زالت قائمة بين فلاسفـة الاخلاق الغـائيين بخصـوص ما اذا كـان مذهـب المنفعـة الهيدوني، ام مذهب المنفعة المثالي Ideal Utilitarianism هو المذهب المسوغ، من وجهة نظر فلسفية[٢]. كذلك فإنه ينعكس في عدم وجود اتفاق بين الغائيين حول الطريقة او طبيعـة الادلة التي يمكن ان تـوصلنـا الى معـرفـة اي نـوع من الاشيـاء يتصف بـالقيمة الكـامنة او الخـير الكامن. ان عـدم وجود اتفـاق كهذا، كـما سنبين بعـد حين، ينم عن اكثر من تعرض الغائيين لصعوبات وقتية قد يستطيعون تجاوزها مع مرور الوقت، بل انه ينم عن صعوبات من النوع النظري والمنطقي الذي يعـرض الموقف الغائي نفسه للتهديد في الصميم.

حتى نفهم الاسباب التي تدعونا الى تبني الموقف الاخير، لنتنـاول بالتحليـل والنقد واحدًا واحـدا الاجوبـة المحتملة عن السؤال: كيف نعرف مـا هي الاشياء ذات القيمـة الكـامنـة او الخـير الكـامن؟ ان الاجـوبـة المحتملة عن هـذا السؤال تتلخص في ثلاثة اجوبة اساسية: الجـواب الاول مؤداه ان معرفـة ما هي الاشيـاء ذات القيمة الكامنـة او الخير الكـامن ليست معرفـة استدلاليـة. ان كون شيء من

---

٢) الفرق بين المذهبين يكمن في ان الهيدوني يقصر الاشياء ذات القيمة الكامنـة على اللذة (بنثـام وأتباعـه) بينما المثـالي (جي. إي. مور، مثـلا) تعـددي، اي يفـترض ان هنـاك، بالاضافة الى اللذة، اشياء كثيرة ذات قيمة كامنة، كالمعرفة، والعدالـة والصداقـة والحريـة انظر:

G. E. Moore **Principia Ethica,** Cambridge University Press 1929, chap. 6; **Brandt, Ethical Theory,** Prentice-Hall, Inc., 1959, chaps. 12-13

نوع معين ذا قيمة كامنة هو واقعة ندركها بصورة مباشرة. والجواب الثاني المحتمل هنا هو الجواب الذي يجعل معرفتنا لما هو نوع الاشياء التي يمكن ان نسند اليها قيمة كامنة منوطة بصورة كلية بمعرفتنا لما يشكل التعريف الصحيح لبعض الالفاظ او التعابير اللغوية. والجواب الثالث المحتمل عن سؤالنا هو الذي يتلخص في القول ان كون شيء من نوع معين ذا قيمة كامنة امر يمكن ان يعرف فقط عن طريق الأدلة التجريبية غير المباشرة، اي على نحو استقرائي. ان المعرفة المطلوبة هنا هي معرفة سيكولوجية، على وجه التحديد، وليست معرفة فوق تجريبية من اي نوع كان.

الجواب الاول المحتمل، كما هو واضح، هو جواب بعض الحدسيين في الاخلاق[٣]. ان الفلاسفة الحدسيين في فلسفة الاخلاق غير متفقين بخصوص ما الذي يشكل الموضوع الاخير للمعرفة الحدسية او المعرفة الخلقية المباشرة. فإن بعضهم - جي. إي. مور، مثلا، - يعتقد ان ما نحدسه بصورة مباشرة هو الكيفيات الخلقية ذاتها، كالخيرية الكامنة للشيء، بينما يعتقد بعضهم الآخر - كروس، مثلا، - ان ما يشكل موضوع حدسنا او معرفتنا الخلقية المباشرة هو علاقة من نوع معين، علاقة بين كون فعل من نوع معين وليس من نوع آخر وكونه فعلا واجبا من الوجهة الخلقية. وهناك فلاسفة حدسيون يذهبون الى الاعتقاد ان ما يشكل الموضوع الاخير للمعرفة الحدسية، على مستوى الاخلاق، هو المبادىء الاساسية للاخلاق، اي المبادىء التي تشكل المعايير النهائية للأخلاق[٤]. لسنا معنيين هنا بكل هذه المواقف الحدسية، بل فقط بالموقف الاول منها. ستكون لنا فيما بعد عودة للموقفين الثاني والثالث.

---

٣) من الممثلين المرموقين لهذا الموقف برايس وريد ومور. انظر على التوالي:
Richard Price, **Review of the Principal Questions of Morals,** (Oxford, 1879), II, pp. 105-184; Thomas Reid, **Essays on the Powers of the Human Mind,** (Edinburgh: Bell and Bradfute, 1808), G.E. Moore **Philosophical Studies,** (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1948), chap. 8.

٤) ان هذا الموقف نجده لدى سيدجويك الذي اعتقد ان الحقائق الخلقية التي تشكل موضوع المعرفة العقلية المباشرة هي من النوع الذي تعبر عنه المبادىء الخلقية المجردة. انظر:
Henry Sidgwick, **The Methods of Ethics,**(Seventh ed.) The Macmillan co., 1907, pp. 23-38.

لننطلق، اذاً، الى معالجة الموقف الاول. ان الحدسيين الذين يتبنون هذا الموقف في فلسفة الاخلاق، كالفيلسوف الانجليزي المعاصر مور، يفترضون ان كون شيء معين ذا قيمة كامنة يشكل واقعة اساسية، بمعنى كونها واقعة لا يمكن استنباطها او استقراؤها من اي واقعة او مجموعة من الوقائع سواها وان ادراك هذه الواقعة، لذلك، هو ادراك مباشر يتم عن طريق ملكة خاصة لدينا هي ما صار يعرف بالحدس. ان هذا الموقف ينطوي على انطولوجيا معينة، اذ انه يفترض ان القيم موجودة بمعنى من المعاني، اي انها جزء من العالم الموضوعي. وهو يفترض ايضا وجود تماثل تام بين ادراكنا للوقائع الاساسية التي تنتمي الى الواقع الطبيعي او التجريبي وادراكنا للوقائع الاساسية التي يفترض انها تنتمي الى عالم القيم. فمثلما الوقائع السابقة تدرك بصورة مباشرة عن طريق ملكات معينة هي الحواس (كادراكنا، مثلا، واقعة كون شيء ما ابيض اللون او ساخنا او ناعم الملمس او حلو المذاق)، كذلك هي الحال بالنسبة للوقائع التي تنتمي الى عالم القيم، فإنها تدرك بصورة مباشرة عن طريق ملكة معينة هي الحدس. الفرق، اذا، بين الحالتين يكمن في ان الحواس ليست ما يمكن ان يشكل في الحالة الاخيرة الواسطة لادراكنا للوقائع المعنية، لانها ليست وقائع طبيعية او تجريبية، كما هي في الحالة السابقة.

ان الموقف الحدسي هو، اذا، موقف لا طبائعي في الاخلاق[٥]. ان الاطروحة الاولى التي ينطلق منها هي ان المحمولات الخلقية لا يمكن تعريفها بواسطة اللجوء الى محمولات غير خلقية. فان نقول، مثلا، ان فعلا ما واجب خلقيا هو ان نقول شيئا لا يمكن منطقيا تحويله الى قول مثل قولنا ان الفعل المعني يقود الى نتائج من نوع او آخر او قولنا ان هذا الفعل هو من النوع الذي يأمر الله بفعله او ما اشبه ذلك. باختصار، انه ليس بامكاننا ان نحوله الى قول لا يحتوي على محمولات خلقية. وهذا بدوره يعني ان الاقوال الخلقية ليست اقوالا تجريبية او لاهوتية وغير ذلك. انها اقوال لا تقبل الرد، حتى نظريا، الى اقوال غير خلقية (اي اقوال لا تحتوي على محمولات خلقية). ولكن اذا اضفنا الآن افتراض

---

٥) للمزيد من المعلومات عن اللاطبائعية في الاخلاق Ethical Non-Naturalism ولتفنيدها، انظر:

Richard Brandt, Op. cit., chap 8, and P.W. Taylor (ed.) **The Moral Judgment,** .(Prentice-Hall Inc., 1963), pp. 1-56.

اللاطبائعي ان هذه الاقوال هي من النوع الذي يمكن ان يكـون صادقـا او كاذبـا وأنها ليست تحليليـة او تحصيل حـاصـل، بـل ذات مـدلـول واقعي، اذن لا يبقى امامنا سوى ان نستنتج بأن المحمولات الخلقية لا يمكن ان تشير سـوى الى صفات لا تخضع معرفتنا لها لمقتضيات الملاحظة التجريبية حتى من حيث المبدأ. فلو كانت تشير الى صفات تجريبية ـ اي لو كانت هذه هي وظيفتها الاساسية ـ لكان بإمكاننا ان نجد معادلا تجريبيا لكل حكم خلقي. ولكن هذا تماما ما لا يمكننا ايجاده.

ان المسألة الاخيرة تنقلنا الى الاطروحة الثانية التي ينـطلق منها الـلاطبائعي، الا وهي ان المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية من نوع ما. فكما رأينـا في معرض تناولنا لافكار جـون ماكي في فصـل سابق، ان المـوقف اللاطبـائعي في الاخلاق يفترض ان الخيرية الخلقية الكامنة لفعل من الافعـال او الطابـع الالزامي له صفة كامنة فيه وليس شيئا يضفى عليه من الخارج. بمعنى آخر، ان تعابـير مثل "حسن خلقيا" و"الزامي خلقيا" تشير الى الواقع الموضوعي، مثلما تشير اليه تعابير مثـل "أحمـر" و"سـاخن" و"ممتـد" وغـيرهـا مما نستعمله لـلاشـارة الى الصفـات الفيزيقية. الفرق بين الحالتين يكمن في ان مـا نشير اليـه في الحالـة الاخيرة ينتمي الى عالم المحسوسات، وبالتالي فإننا ندركـه عن طريق المـلاحظة الحسيـة، بينما مـا نشير اليه في الحالة السابقة، وان كـان جزءا من الـواقع المـوضوعي، الا انـه ليس من قبيل العلاقات الحسية ولا يدرك، بالتالي، عن طريق الملاحظة الحسية.

ما الذي يقـود اللاطبـائعي الى الاطروحـة الثانيـة والى الموقف الانـطولوجي الذي تنطوي عليـه؟ ان الاعتبار الاسـاسي الذي يقـوده الى هذه الاطـروحة، كـما نبهنا ريتشارد براندت، هو اعتقاده الـراسخ الـذي اشرنا اليـه في معرض معـالجتنا لاطروحته الاولى. وهـذا الاعتقاد مؤداه ان الاقـوال الخلقية هي، من جهـة، من النوع الذي يمكن ان يكون صادقا او كاذبـا، ولكنها، من جهـة ثانيـة، ليست من النوع التحليلي، او من النوع الذي، اذا صدق او كذب، يكون صادقـا او كاذبـا بـالضرورة المنطقيـة[6]. اذن فإنها اقـوال من النوع الـذي له مـدلول مـوضوعي او واقعي، اي من النوع الذي اذا صدق، فإنما يصدق على العالم المـوضوعي. ولكن من الواضح هنا انه لا يمكنهـا ان تكون ذات مـدلول مـوضوعي او واقعي بـالمعنى الذي يعنينا هنا، اذا لم تشر محمولاتها الى العالم المـوضوعي بـأي معنى من المعاني.

---

٦) أنظر: R. Brandt, Op. cit., p. 184

وبدون افتراضنا امكان وجود صفات خلقية تنتمي الى العالم الموضوعي، فإنه لن يكون ثمة معنى لقولنا ان المحمولات الخلقية تشير الى العالم الموضوعي، وبالتالي، لقولنا ان الاقوال الخلقية هي من النوع الذي يمكن ان يصدق على العالم الموضوعي.

ان الاطروحة الثالثة التي يقوم عليها موقف اللاطبائعي هي ان المعرفة الخلقية مماثلة للمعرفة التجريبية في أنها، كالاخيرة، يمكن ردها، من حيث المبدأ، الى معرفتنا لمجموعة من الوقائع الاساسية التي تشكل موضوعا للمعرفة المباشرة. والمقصود بالواقعة الاساسية هنا انها الواقعة التي تشكل نهاية التحليل، على المستوى الابستمولوجي. انها، اذاً، ما نشتق منه معرفتنا للوقائع الاخرى للعالم الموضوعي وما لا نحتاج لمعرفتنا له لان نشتقه من معرفتنا لأي واقعة او مجموعة من الوقائع سواه. من الواضح هنا ان مفهوم الواقعة الاساسية يرتبط بمفهوم المعرفة المباشرة. فالمعرفة المباشرة (اي المعرفة غير الاستدلالية) هي اعتقاد مسوغ بصورة كافية او تامة وان لم يوجد اي اعتقاد آخر مستقل عنه مسوغ له[٧]. ان هذا التعريف يجعل من الواضح ان الوقائع الاساسية وحدها يمكن ان تشكل موضوعات المعرفة المباشرة. ولذلك فإن الوقائع الخلقية التي يمكن حسبانها نهاية التحليل على مستوى المعرفة الخلقية هي وقائع من النوع الذي يشكل موضوعا للمعرفة المباشرة. من الواضح طبعا ان كون الواقعة الخلقية ليست واقعة تجريبية بأي معنى من المعاني يجعل معرفتنا لها خارج اطار الملاحظة التجريبية ويحتم علينا، في نظر اللاطبائعي، ان نجعل معرفتنا للوقائع الخلقية الاساسية منوطة بحدسنا المباشر لها.

ان التماثل بين المعرفة الخلقية والمعرفة التجريبية، بناء على الموقف اللاطبائعي، لا يقف عند حد كون المعرفة في الحالتين مشتقة من معرفتنا لوقائع اساسية ندركها بصورة مباشرة، بل انه يتخطى ذلك الى كون المعرفة المباشرة في الحالتين هي معرفة لوقائع ذات مكونات بسيطة من الوجهة المنطقية. فإن الامثلة التي تعطى عادة للوقائع التجريبية التي يفترض اننا ندركها عن طريق التجربة المباشرة هي التي نعبر عنها بواسطة قضايا من النوع التالي: "هذا ساخن"، او

---

٧) أنظر: عادل ضاهر "معرفة"، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الاول (بيروت، معهد الانماء العربي ١٩٨٦)، ص ٧٦١.

"هذا أصفر" أو "هذا على يسار ذاك"[8]. ان ما تحتوي عليه هذه القضايا يفترض فيه الا يتجاوز ما هو بسيط منطقيا. والمقصود بالبساطة المنطقية هنا عدم القابلية للتحليل او التعريف، بالمعنى التحليلي للتعريف. فإن الامثلة السابقة، اذا فهمناها كما أراد برتراند رسل منا ان نفهمها، لا تحتوي سوى على حدود بسيطة مثل "هذا" و"ساخن" و"أصفر" و"على يسار" وهي غير قابلة للتحليل او التعريف المنطقي[9]. ان هذا ما ينطبق تماما، في نظر اللاطبائعي، على أقوال خلقية، مثل قولنا "هذا حسن خلقيا" أو "هذا قبيح خلقيا" او "هذا افضل من ذاك من الوجهة الخلقية" وما اشبه ذلك. هنا ايضا نحن ازاء اقوال لا تحتوي سوى على حدود لا تقبل التحليل المنطقي مثل "حسن خلقيا" و"قبيح خلقيا" وغير ذلك. يتضح هنا ان المحمولات الخلقية الاساسية ليست فقط، كما هو متضمن في الاطروحة الاولى للاطبائعي، غير قابلة لان تعرف بواسطة محمولات غير خلقية، بل انها، بالاضافة الى هذا، غير قابلة للتعريف على الاطلاق. انها، حسب رأي جي. إي. مور، محمولات بسيطة وغير قابلة للتحليل[10].

ان الموقف اللاطبائعي، كما هو واضح من شرحنا السابق، هو، اذاً، موقف يقضي بالنظر الى المحمولات التي نجدها في الاقوال الخلقية التي تعبر عما يعتبره اللاطبائعي وقائع خلقية اساسية على انها محمولات غير قابلة للتحليل المنطقي. انها محمولات اساسية بمعنى ان كل المحمولات الخلقية الاخرى تعرّف بواسطتها ولكنها هي ذاتها لا تقبل التعريف لا بواسطة محمولات خلقية سواها ولا بواسطة محمولات غير خلقية. ان هذا الموقف يجعل من الاخلاق نسقا مغلقا على ذاته، لا يتقاطع لا مع الدين ولا مع العلم ولا مع اي نسق آخر غير خلقي. قد يختلف اللاطبائعيون حول ما الذي يشكل المحمولات الخلقية الاساسية، وبالتالي

---

٨) هذه الامثلة هي من النوع الذي اعتبره الذريون المنطقيون قضايا ذرية وما اسماه الوضعيون المنطقيون فيما بعد "قضايا بروتوكولية". انظر:
Bertrand Russell, "Logical Atomism" in W. F. Alston and G. Nakhnikian (eds.), **Readings in Twentieth Century Philosophy,** (The Free Press of Glencoe, 1963), pp. 318-327; R. Carnap, "The Physical Language as the Universal Language of Science", **Ibid.,** pp. 401-404.

٩) أنظر: B. Russell, Op. cit., pp. 307-317:

١٠) G. E. Moore, "Goodness as a Simple Property", in P.W. Taylor (ed.), **Problems of Moral Philosophy,**second ed. (Dickenson, Publishing co., Inc., 1972), p. 363.

الوقائع الخلقية الاساسية[١١]. ولكن لا يمكن ان يحصل اي خلاف فيما بينهم حول كون بعض المحمولات الخلقية اساسيا (ولا يمكن، بالتالي، تحليله منطقيا)، وكونه ما نشتق منه المحمولات الخلقية الاخرى، مثلما لا يمكن ان يحصل اي خلاف فيما بينهم حول كون بعض الوقائع الخلقية اساسيا وكونه ما نشتق منه معرفتنا لكل الحقائق الخلقية الاخرى.

نأتي اخيرا الى الاطروحة الرابعة التي ينطلق منها اللاطبائعي، الا وهي الاطروحة الانطولوجية القائلة ان هناك بالفعل صفات خلقية تنتمي الى الواقع الموضوعي. فلا يكفي، كما رأينا من خلال تحليلنا لوجهة نظر ماكي في فصل سابق، ان نفترض ان حدود المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية أو أن نفترض ان الاقوال الخلقية ذات مدلول واقعي، لان افتراضا كهذا لا يتعارض منطقيا مع عدم وجود صفات خلقية موضوعية او وقائع خلقية[١٢]. ان افتراضا كهذا، لا شك، يدفعنا في اتجاه الاطروحة الرابعة (اي الاطروحة الانطولوجية)، لأنه يصبح عديم القيمة ما لم يقم على الاقل على افتراض امكان وجود صفات ذاتية موضوعية. لا معنى لأن يقول واحدنا ان تعبيرا ما يشير الى صفة ما في العالم الموضوعي في الوقت الذي يفترض فيه هذا الشخص الاستحالة المنطقية لوجود صفات من النوع الذي يفترض ان يشير اليه التعبير المعني. فإن هذا يكون بمثابة القول ان التعبير المعني يشير الى ما لا يمكن الاشارة اليه، وهذا القول عديم المعنى. اذن، من الواضح ان قول الحدسي او اللاطبائعي ان حدود المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية لا معنى له اذا لم يفترض مقدما، على الاقل،

---

(١١) قد نجد بعضهم، مثلا، يعتبر "حسن خلقيا" المحمول الاساسي في الاخلاق، بينما نجد آخرين بينهم يعتبرون "الزامي خلقيا" او "حق خلقيا" هو هذا المحمول الاساسي انظر:

R. Brandt, op. cit., p. 185.

(١٢) ان ماكي، كما رأينا، (انظر الفصل الرابع) اعتقد ان القضايا الخلقية انما تستعمل للاشارة الى الواقع الموضوعي واسناد صفات اليه. غير انه نفى وجود صفات كهذه واعتبر تبعا لذلك ان كل القضايا الخلقية كاذبة. بالاضافة الى ماكي، نجد ريتشارد روبنسون يصر على ان الحدود الخلقية تشير الى صفات لا تقبل التحليل نسندها الى افعال او اشياء معينة موجودة باستقلال عنا. ولكن هذا الاستعمال الوصفي لها ينطوي على خطأ، لانه، في نظره، لا وجود لصفات كهذه انظر:

Richard Robinson, "The Emotive Theory of Ethics, "**Aristotelian Society, supplementary Volume**, XXII, 1948, pp. 83-84.

امكان وجود صفات كهذه. ولكن ان يفترض امكان وجود صفات كهذه امر لا يتعارض منطقيا مع عدم وجودها. من هنا يتضح كيف انه لا يمكن للطبائعي ان يكتفي بالاطروحات الثلاث السابقة وأنه مضطر لتبني الاطروحة الرابعة، اي الاطروحة الانطولوجية.

ان الموقف اللاطبائعي في الاخلاق، كما شرحناه، يواجه شتى الاعتراضات. فإنه، من جهة، يقوم على ابستمولوجيا خاطئة، لانه بالاضافة الى افتراضه امكان الحصول على معرفة حدسية، يصر على وجود تماثل وثيق بين المعرفة الخلقية المباشرة والمعرفة التجريبية المباشرة. وهو، من جهة ثانية، يقوم على انطولوجيا خاطئة، لأنه يفترض وجود عالم للقيم مستقل عن الانسان ومنفصل عن العالم المادي.

لسدأ باعتراضاتنا على الابستمولوجيا اللاطبائعية. ان اهم المسلمات الابستمولوجية للاطبائعي، كما بينا، أن المعرفة الخلقية مماثلة للمعرفة التجريبية في كونها ترتد، في نهاية التحليل، الى معرفة مباشرة لوقائع اساسية معينة. الفرق الجوهري بين هذين النوعين المتماثلين من المعرفة يكمن في ان الحواس هي الاداة الاساسية لحصولنا على معرفة مباشرة لوقائع التجربة الاساسية، بينما الحدس، وليس الحواس، هو وسيلتنا الاساسية لحصولنا على معرفة مباشرة للوقائع الخلقية الاساسية. ان أول مسألة لا بد من ان تستأثر باهتمامنا في هذا الموقف هي المسألة المتعلقة بمفهوم المعرفة الحدسية. ان التساؤلات التي يمكن طرحها حول هذا المفهوم كثيرة، ولكننا سنركز على اهمها. من أهم هذه التساؤلات تساؤلنا حول امكان التمييز بين المعرفة الحدسية الاصيلة والمعرفة الحدسية المزيفة. بدون وجود معيار للتمييز بين الاثنتين، يصير من غير المجدي، بل خاليا من المعنى تماما، كلامنا على المعرفة الحدسية وامكان الحصول عليها. من التساؤلات الاخرى المهمة التي سنطرحها هو تساؤلنا عما عساه يكون الموضوع المحدد لحدسنا الخلقي. هل هو الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية أم الصفة الخلقية بما هي صفة مرتبطة، على نحو او آخر، بالصفات الاخرى للموضوع؟ وسنحاول ان نبين، كائنا ما كان جواب اللاطبائعي، انه سيجد نفسه في مأزق يصعب عليه الخروج منه(١٣). التساؤل الثالث هو عما اذا كان هناك بالفعل تماثل بين الصفات

---

١٣) المسألة الاساسية هنا هي ان المعرفة الخلقية للصفات الخلقية لا يمكن ان تكون مباشرة، لان الصفات الخلقية على افتراض وجودها طبعا ـ تعتمد على الصفات غير=

الخلقية الاساسية والصفات التجريبية الاساسية، اي تماثل بين معرفتنا لما يعنيه، مثلا، كون فعل يتصف بالخيرية وما يعنيه كون جسم أصفر اللون او ساخنا.

ان المسألة الاساسية التي يثيرها تساؤلنا الاول تتعلق بوجود خلل اساسي في الموقف الابستمولوجي للاطبائعي. ان هذا الخلل الاساسي يكمن في انه لا يمكننا التمييز بين الحدس الحقيقي او الاصيل والحدس المزيف. ولذلك ففي الحالات التي نجد فيها تعارضا بين الحدس الخلقي لشخص والحدس الخلقي لشخص آخر، لن يكون بوسعنا ان نبين، من حيث المبدأ، من يمتلك الحدس الصحيح ومن لا يمتلكه.

حتى نفهم ما هي المشكلة الابستمولوجية التي نثيرها ، لنفترض ان شخصا ادعى انه يدرك حدسيا ان العدالة ذات قيمة كامنة، بينما شخص آخر، كالفيلسوف جون ستيوارت مل او جرمي بنثام، اعترض على الادعاء الاخير، مدعيا هو بدوره ان العدالة هي ذات قيمة وسيلية فقط وانه، بالتالي، لا يحدس ما يدعي الشخص السابق انه يحدسه. ليس مل وبنثام طبعا من الفلاسفة الحدسيين،ونحن هنا نفترض فقط على سبيل الجدل ان ما ادعاه واحدهما هو ان ما يحدسه هو ان العدالة ليست ذات قيمة كامنة. في هذه الحالة، كيف نقرر من حدسه صحيح؟ ان الاجابة عن هذا السؤال مسألة على درجة عالية من الاهمية لاغراض اللاطبائعي الابستمولوجية، لانه بدون وجود معيار للتمييز في حالات كالتي تعنينا هنا بين الحدس الصحيح او الاصيل والحدس غير الصحيح او المزيف، لن يكون بإمكاننا ان نقرر، حتى من حيث المبدأ، من يمتلك معرفة خلقية ومن لا يمتلك معرفة خلقية.

للاجابة عن السؤال الذي نطرحه، لا يمكن للطبائعي ان يلجأ الى معيار مستقل عن الحدس. يجب ألا ننسى هنا ان الموقف اللاطبائعي، بما هو موقف ابستمولوجي، يفترض ان الصفات او الوقائع الخلقية التي ندركها حدسيا هي صفات او وقائع اساسية بمعنى انه لا يمكن ان نشتق معرفتنا لها من معرفتنا لصفات او وقائع اخرى. بمعنى آخر، لا يمكن ان توجد على مستوى الاخلاق معرفة سابقة منطقيا على المعرفة الخلقية الحدسية، وبالتالي لا يمكننا اللجوء الى

= الخلقية. وهكذا فإن ما يشكل موضوع الحدس هو علاقة بين الخلقي وغير الخلقي، وليس الخلقي في ذاته. انظر:

R. Brandt, Op. cit., pp. 190-191.

وقائع لا ندركها حدسيا لنبني عليها حكما بخصوص من يمتلك الحدس الصحيح ومن حدسه مزيف في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين حدسين خلقيين. فإذا كان الحدس هو الاساس الاخير للمعرفة الخلقية، اذا فلا اهمية، من الوجهة الابستمولوجية، لاعتبارات - اي اعتبارات - مستقلة عن الحدس الخلقي لغرض الحصول على معرفة خلقية او لغرض الحسم في الحالات التي يحصل فيها خلاف حول مسألة خلقية ما.

قد يلجأ اللاطبائعي هنا الى حجة من حجتين لمعالجة المشكلة التي نثيرها. قد يصر على ان الحالات التي يحصل فيها خلاف حول مسألة تتصل بالاخلاق ليست ابدا خلافات حول قضايا خلقية اساسية، وبالتالي فهي ليست ابدا نتيجة تعارض في الحدوس الخلقية للفرقاء. او قد يعترف بإمكان حصول تعارض في الحدوس الخلقية و، مع ذلك، لا يجد اننا بحاجة للجوء الى ما هو مستقل عن الحدس حتى نقرر من حدسه اصيل ومن حدسه مزيف. فقد يصر على ان المعيار الذي يجب اللجوء اليه هنا هو معيار الاتفاق، اي اتفاق اكثرية الحدوس الخلقية.

لنعالج في البداية الحجة الاولى. يعتقد بعض اللاطبائعيين ان ما يظهر في مظهر خلاف خلقي اساسي بين شخص وآخر هو في حقيقته خلاف حول شيء آخر. فإن خلافات من النوع الذي يتعلق بأمور خلقية، في رأي بلانشارد، تنطوي دائما على وحدة في القيم الاساسية للفرقاء غير ظاهرة لهم[١٤]. ان ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو انها في واقع الامر خلافات حول مسائل غير خلقية ولكنها تحجب الاتفاق بين الفرقاء حول القيم الاساسية فتظهر هذه الخلافات وكأنها خلافات خلقية، اي خلافات حول القيم الخلقية الاساسية. ان النتيجة المترتبة على هذا الموقف هي انه لو اتفق الفرقاء في حالات كالتي تعنينا هنا حول كل الشؤون غير الخلقية التي قد تكون مدار خلاف فيما بينهم، لما بقي هناك اي شيء يختلفون حوله. ان هناك في الواقع نتيجة أعم تترتب على هذا الموقف، الا وهي انه في حالة عدم وجود اي خلافات غير خلقية بين البشر، لا يمكن ان توجد بينهم اي خلافات خلقية.

في تقييمنا لهذه الحجة، علينا ان نفهم كيف يجب ان تؤول النتيجة الاخيرة المترتبة عليها. فعندما نقول مع اللاطبائعيين الذين يلجأون الى هذه الحجة لا

١٤) Brand Blanshard, "Personal Ethics", in **Preface to Philosophy**, ed. by W. P. Tolley, (New York: Macmillan co., 1946), p. 126.

يمكن ان توجد خلافات خلقية (اي خلافات حول القضايا الاساسية في الاخلاق) في حالة اتفاقهم حول كل الشؤون غير الخلقيـة، فكيف علينا ان نفهم التعبير "لا يمكن" في هذه الحالة؟ هل هو يستعمل هنا للدلالة على وجود استحالة منـطقية ام استحالة واقعية؟ اذا كان المقصود به التعبير عن استحالـة منطقيـة، اذن فإن علينـا ان نؤول القول الاخير على انه يعبر عن حقيقة ضروريـة منطقيـا، والا فإن علينـا ان نؤوله على انه يعبر عن حقيقة واقعية. ولكن كائنا ما كان التأويل المناسب هنا، فإن حجة اللاطبائعي ستكون هي الضحية. فإذا اخذنا بالتأويل الاول، فإن علينا ان نقول انه امر متناقض منطقيا ان يتفق شخصان حول كل الشؤون غير الخلقيـة وألا يتفقا حول الشؤون الخلقية. ولكن هذا القول الاخير مرفوض بصورة قاطعة. فـإن وجود حـالات تبدو في ظـاهرهـا حالات لخـلافات حـول قضايـا اساسيـة في الاخـلاق يضع مـوضع تسـاؤل الموقف الـذي يقضي بعدم امكـان وجـود حـالات كهذه، اي انه يجعل من المحتمل، ولو لدرجـة ضئيلة، وجود حـالة واحـدة، على الاقـل، يكون فيهـا الخلاف خـلافا حـول قضية اسـاسيـة في الاخـلاق. وهـذا، بدوره، يعني انه لا تناقض منطقيا في قولنا انه توجد حالة واحدة على الاقل يكون فيها الخلاف خـلافا حـول قضية اسـاسية مـا في الاخلاق(١٥). ولكن من الـواضح ايضا ان الامكان المنطقي لوجود حالة كهذه لا يمكن ان يتأثر بأي معنى من المعاني بوجود او عدم وجود خلافات حول القضايا غير الخلقية بين الفرقاء، لان العـلاقة بين هذين النوعين من الخلافات، بـاعتراف الـلاطبائعي نفسـه، لا تتجاوز كـونها علاقة عارضة، وبالتالي فإنها ليست علاقة منطقية. لا مهرب، اذا، من الاستنتاج بأنه اذا كان ممكنا منطقيا ان توجد حالة واحدة، على الاقـل، يكون فيهـا الخلاف خلافا حول قضية خلقية اساسية ما، اذن لا تنـاقض في قولنـا ان الفرقـاء في هذه الحالة متفقون حول كـل الشؤون غير الخلقيـة ومع ذلـك فإنهم غـير متفقين حـول القضايا الخلقية الاساسية.

ولكن حتى لو سلمنا بأن هناك استحـالة منـطقية في ان يتفق الفـرقاء حـول الامور غير الخلقية دون ان يتفقوا حول الامور الخلقية، فإن هـذا لن ينقذ مـوقف اللاطبائعي الذي يتبنى الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنـا. فقد يكـون في موقف

---

١٥) ان عدم التناقض المنطقي في هذا القول نابع في الواقع من كونـه يعبر عن قضيـة ذات مـدلول وجـودي. ان هذه القضـايا لا يمكن ان تكـون ضرورية منـطقيـا. انـظر: عـادل ضاهر، "الوجود الالهي والضرورة المنطقية" مجلة الباحث، ١٩٨٣.

الطبائعي في الاخلاق، لا موقف اللاطبائعي، التفسير الاصوب لهذه الاستحالة. فالطبائعي، كما سنبين في قسم آخر من هذه الدراسة، لا يعترف بوجود حقائق خلقية مستقلة، بل انه يصر على ان ما نحسبه عادة حقائق خلقية ما هو الا حقائق واقعية في ثوب خلقي. واذا صح هذا التحليل، اذن فإن الاتفاق في كل الاحكام الواقعية التي لا تحتوي على محمولات خلقية ما هو في حقيقته سوى اتفاق ايضا حول كل الامور الخلقية. فاذا اتفقت كل احكامنا التي لا تحتوي على محمولات خلقية، فإنه يستحيل منطقيا، في نظر الطبائعي، الا تتفق احكامنا التي تحتوي على محمولات خلقية، لأن الاخيرة يمكن ردها منطقيا الى احكام تنتمي الى الفئة السابقة. اذن فإن تسليمنا، على سبيل الجدل، باستحالة عدم اتفاق الفرقاء حول الامور الخلقية في حالة اتفاقهم حول كل الامور غير الخلقية قد يجد مسوغه في موقف الطبائعي، لا موقف اللاطبائعي بالضرورة. وهذا يعني ان تسليمنا هذا قد يعني ان موقف الطبائعي، لا موقف اللاطبائعي، هو الموقف المصيب، وبالتالي يبين فشل الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا.

لو اخذنا الآن بالتأويل الثاني للقول باستحالة ان يتفق الفرقاء حول كل الامور غير الخلقية دون ان يتفقوا حول الامور الخلقية، اي لو افترضنا ان الاستحالة المقصودة هنا هي مجرد استحالة واقعية، فلن يقربنا هذا قيد أنملة من البرهنة على موقف اللاطبائعي. فاذا اخذنا في الاعتبار ان الاتفاق حول الامور غير الخلقية ليس هو الذي يفسر، في نظر اللاطبائعي، الاتفاق في الحدوس الخلقية، اذن فإن الاستحالة الواقعية المشار اليها هي الاستحالة الواقعية لحصول خلاف حول القضايا الاساسية في الاخلاق، وليست استحالة لعدم وصول الفرقاء الى موقف خلقي واحد نتيجة اتفاقهم حول الامور غير الخلقية. واذا كان هذا ما يجب ان نفهمه بهذه الاستحالة، اذن ما علينا ان نقوله هو انه في كل حالة يبدو فيها ان هناك خلافا بين فريقين او اكثر حول قضية اساسية في الاخلاق، سنجد، اذا أمعنا النظر مليا في طبيعة هذا الخلاف، أنه خلاف غير خلقي في ثوب خلقي، لانه لا يمكن واقعيا ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق.

ان القول الاخير معرض لاعتراضين اساسيين. الاعتراض الاول هو ان هناك حالات يبدو فيها ان الخلاف بين فريقين هو في حقيقة امره خلاف حول قضية اساسية في الاخلاق. انه من النوع الذي لا يختلف فيه الفريقان حول اي شأن غير خلقي له علاقة بموضوع الخلاف، ومع ذلك يصدر عنهما حكمان خلقيان

اساسيان متباينان حول موضوع الخلاف. ان الخلاف الذي اشرنا اليه سابقا بين الغائيين انفسهم - بين مل ومور، مثلا، - حول ما اذا كانت السعادة وحدها ذات قيمة كامنة هو خلاف من النوع الذي نشير اليه في اعتراضنا. فهنا لا يبدو ان هناك اي اختلاف بين موقفي الفريقين من الامور التي تتصل بالسعادة وتقع خارج الاخلاق، ولذلك فإن الخلاف، مهما حاول اللاطبائعي، لا يمكن تصويره على انه خلاف حول قضايا لا تمس اساسيات الاخلاق، اي على انه، مثلا، خلاف حول ما اذا كان الناس بالفعل يثمنون السعادة وحدها لذاتها ام انهم يثمنون ايضا اشياء لذاتها كالعدالة والصداقة وغير ذلك. ان هذا ينطبق بصورة أوضح على الخلاف بين الحدسيين انفسهم حول ما الذي يشكل الصفة الخلقية الاساسية. خذ، مثلا، الخلاف بين مور وروس حول ما اذا كانت الصفة الخلقية الاساسية هي صفة الخيرية، كما يدعي مور ام صفة كون الفعل الزاميا، كما يدعي روس، في مجاراته لموقف كنط الديونطولوجي[١٦]. ان هذا الخلاف ليس مجرد خلاف ميتا - اخلاقي، كما يبدو للوهلة الاولى، بل انه ايضا خلاف حول قضايا خلقية اساسية. انه، مثلا، خلاف حول ما اذا كان شخص ملزما بالقيام بفعل ما فقط لانه يحقق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لاكبر عدد ممكن من الناس. ان الغائي الذي ينحو نحوا لا طبائعيا، كمور، سيميل الى القول ان حدسه يبين الزامية فعل كهذا، بينما ديونطولوجي، كروس، سيصر على ان حدسه لا يظهر له هذا مطلقا. وهنا لا يوجد خلاف على الاطلاق بين الفريقين حول أي من الوقائع التي تتصل بالفعل الذي يشكل موضوع التقييم الخلقي للجانبين. الخلاف هو فقط حول ما اذا كان بيّناً، من الوجهة الحدسية، ان الفعل المعني الزامي ام ليس بيّناً.

الاعتراض الثاني على الادعاء بأنه لا يمكن واقعيا ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق هو ان هذه الاستحالة المزعومة للخلافات الخلقية الاساسية غير قابلة للتفسير على الاطلاق. فإن ما نعرفه عن ملكات الانسان هي انها قد تتعطل لسبب او آخر. وعلى افتراض ان الحدس ملكة من هذه الملكات، فإننا نتوقع ان يحصل فيها عطل بين الحين والآخر، مثلها في ذلك مثل كل ملكاته الاخرى. ولكن الادعاء بأن هناك استحالة واقعية في ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق هو بمثابة الادعاء بأنه يستحيل واقعيا لملكة الحدس

---

١٦) يمكن وضع هذا الخلاف على نحو آخر، اي على انه خلاف حول ما اذا كان مفهوم الخير ام مفهوم الحق هو المفهوم الاساسي في الاخلاق. انظر:
W. D. Ross, **The Right and the Good,** (Oxford: Clarendon Press, 1930).

الخلقي ان تتعطل لدى اي شخص في ظل اي ظرف من الظروف. ان ادعاء كهذا الادعاء الاخير مرفوض لاسباب واضحة. فإذا كانت كل ملكاتنا، بما في ذلك ملكاتنا العقلية، معرضة للتعطيل، لسبب او آخر، فما الذي يمكن ان يفسر الاستحالة الواقعية المزعومة لتعطل ملكة الحدس الخلقي؟ فإذا كنا، مثلا، لا نأمن الشطط او الزلل، حتى في حالات اعتمادنا على حدسنا الرياضي، فكيف يمكننا هنا ان نفسر استحالة تعرضنا لاي شطط او زلل نتيجة اعتمادنا على حدسنا الخلقي؟ هل يعقل ان توجد ملكة لدينا اكثر وثوقا من الحدس الرياضي وما عساه يجعلها كذلك؟ ان هذه الاسئلة تثير شكوكا قوية جدا حول صحة الادعاء بوجود استحالة واقعية في ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق.

اذا صح تحليلنا السابق، اذن ما يتضح هو انه يمكن واقعيا، وليس فقط منطقيا، ان يختلف اثنان حول قضايا اساسية في الاخلاق. وبالتالي فإذا افترضنا، كما يفترض اللاطبائعي، ان الحدس هو الاساس الاخير للمعرفة الخلقية، فإن علينا ان نستنتج فورا ان الحالات التي يختلف فيها فريقان حول قضايا خلقية اساسية هي حالات يكون فيها واحد من الفريقين، على الاقل، ضحية حدس زائف. ولكن هذا يعود بنا الى سؤالنا الاصلي: كيف يمكننا، وبأي معيار، ان نميز بين حدس خلقي اصيل وحدس خلقي زائف دون ان نلجأ الى اي شيء مستقل عن الحدس؟

ان المعيار الذي قد يقترح هنا، كما ذكرنا سابقا، هو معيار اتفاق اكثرية الحدوس الخلقية. بمعنى آخر، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين حدسين خلقيين اساسيين، بإمكاننا ان نقرر من حدسه مصيب عن طريق لجوئنا الى الحدوس الفعلية للاخرين ومعرفتنا لما اذا كانت على العموم تؤيد او تعزز حدس الفريق الاول ام حدس الفريق الثاني. واذا وجدنا انها تعزز الاول، مثلا، فإن هذا يكون كافيا للاستنتاج بأن الفريق الثاني هو المخطىء في حدسه الخلقي، اي هو ذو الحدس الزائف. ولكن هذا المعيار لا يجدي لسبب واضح. فكما نبهنا ستروسون Strawson لا ينفع الادعاء بأن حدوس الاخرين الخلقية تعزز على العموم حدس شخص من الاشخاص وتزيد، بالتالي، من احتمال كون حدسه مصيبا اكثر من الحدس المخالف له، الا اذا افترضنا ان حدوس الآخرين هي على العموم حدوس صائبة او نادرا ما تخطىء. ولكن الدليل الوحيد الذي يمكن ان نلجأ اليه هنا لتسويغ الافتراض بأن حدوس الآخرين هي على العموم حدوس

صائبة هو الحدوس الفعلية لهم، أي الحدوس التي لا نعرف بعد ايها اصيل وايها زائف، أيها مصيب وأيها خاطىء. فيجب ألا ننسى هنا ان مشكلتنا الاساسية هي اننا عندما نبدأ بالحدوس الفعلية للافراد ونواجه بحالات لا تتفق فيها حدوسهم، تتضح لنا الحاجة الى معيار لمعرفة الفرق بين الحدس الخلقي الاصيل والحدس الخلقي الزائف، وبالتالي معرفة اي من هذه الحدوس الفعلية صائب وأيها خاطىء[١٧]. اذن لا يمكننا ان نلجأ الى هذه الحدوس الفعلية ذاتها باعتبارها المعيار الذي نحتاج اليه، الا وهي الحدوس التي لا نعرف بعد ايها صحيح وأيها خاطىء والتي، لاننا لا نعرف بعد ايها صحيح وأيها خاطىء، فإننا نحتاج الى معيار للتمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطىء بينها.

لننتقل الآن الى المشكلة الثانية التي يواجهها اللاطبائعي على المستوى الابستمولوجي. هذه المشكلة، كما بينا سابقا، هي المشكلة المتعلقة بما يشكل الموضوع المحدد لحدسنا الخلقي. هل هي الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية ام الصفة الخلقية، بما هي مرتبطة على نحو او آخر بالصفات الاخرى للموضوع؟ أول ما يتبادر الى اذهاننا هنا هو ان الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية يجب ان يكون الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية. فإن اللاطبائعي، كما اتضح من شرحنا السابق، يفترض وجود تماثل بين ادراك الصفات الحسية البسيطة وادراك الصفات الخلقية البسيطة. ولكن بما ان ادراكنا للون شيء من الاشياء، مثلا، لا يعتمد على ادراكنا اي صفة من صفاته الاخرى، اذن فحتى يكون ادراكنا لصفة خلقية بسيطة مماثلا للحالة السابقة، يجب الا يعتمد على ادراكنا اي صفة اخرى للموضوع، أخلقية كانت ام غير خلقية. وما يعنيه هذه على وجه التحديد هو ان ادراكي الحدسي، مثلا، لخيرية فعل من الافعال لا يعتمد على ادراكي لاي صفة اخرى من صفات هذا الفعل، كائنة ما كانت. وبالتالي، فإن الموضوع المباشر لحدسي الخلقي في هذه الحالة، هو خيرية الفعل بمعزل عن صفات الموضوع الاخرى. ولكن من الواضح هنا انه لا معنى للقول اننا ندرك خيرية فعل من الافعال بمعزل عن ادراكنا لاي صفة اخرى من صفاته. فاذا لم نكن نعرف، مثلا، ما هو نوع هذا الفعل، لن يكون بإمكاننا ان نسند اليه اي صفة خلقية. اننا بحاجة لان نعرف، قبل اسنادنا اي صفة خلقية

---

١٧) Peter Strawson, "Ethical Intuitionism: Pro and Con," in **The Moral Judgment**, ed. by P. Taylor, (Prentice-Hall, 1963), pp. 54-55.

الى الفعل، ما اذا كان هذا الفعل، مثلا، فعل اخلال بالوعد ام فعل سرقة ام فعل احسان ام فعل قتل متعمد ام قتل دفاعا عن النفس وغير ذلك مما قد يكون ذا اهمية لاغراض تقييم الفعل خلقيا. وحتى نعرف ما هو نوع الفعل، يجب ان نعرف ما هو بعض صفاته غير الخلقية، اي ان نعرف، مثلا، ما هي النتائج المترتبة على القيام به وما هي الظروف التي احاطت بالفاعل وما هي الشروط الذاتية للفعل وما الى ذلك من امور تتصل بتحديد نوع الفعل، تمهيدا لاصدار حكمنا الخلقي عليه.

يتضح من تحليلنا السابق انه لا وجود لتماثل بين ادراكنا الصفات الحسية البسيطة وادراكنا الصفات الخلقية الاساسية، كما يدعي اللاطبائعي. ان ما قد يشكل موضوعا مباشرا لمعرفتنا الخلقية، اذا، ليس صفة خلقية ما بمعزل عن صفات الفعل غير الخلقية، بل هذه الصفة الخلقية من حيث انها ترتبط، على نحو او آخر، بصفات الفعل الاخرى. بمعنى آخر، ان ما قد يشكل موضوعا مباشرا لمعرفتنا الخلقية ليس خيرية الفعل بما هي، بل خيرية الفعل بما هو، مثلا، فعل احسان او فعل وفاء بالوعد او فعل ذو نتائج من نوع معين، بدل نتائج من نوع آخر وما اشبه ذلك. اذن فإن الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، على افتراض وجود موضوع مباشر لها، يجب ان يكون واقعة كون الصفة الخلقية تستلزمها بمعنى من المعاني صفاته غير الخلقية او بعض صفاته غير الخلقية[١٨]. ولكن اذا كان اللاطبائعي يصر، كما رأينا، على ان الصفات الخلقية مستقلة منطقيا عن الصفات غير الخلقية، كائنة ما كانت الصفات الاخيرة، اذن ما معنى ان نقول في هذه الحالة، مع اللاطبائعي، ان الصفات غير الخلقية للفعل (او بعض هذه الصفات بالاحرى) تستلزم صفته الخلقية واننا قادرون على ادراك هذه العلاقة بين هذين النوعين من الصفات على نحو مباشر؟

اننا في الواقع مواجهون بسؤالين هنا. السؤال الاول هو عن نوع العلاقة التي يمكن ان تقوم بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية. والسؤال الثاني هو عن امكان ان تكون علاقة من النوع المعني موضوعا لحدس مباشر.

لنبدأ بالسؤال الاول. اذا كانت الصفات الخلقية ليست مشتقة منطقيا من

---

١٨) هذا في الواقع هو موقف فيلسوف كروس، وهو الموقف الذي صار يرتبط بما يسمى نظرية البصيرة العقلية Rational Insight Theory أنظر:

W. D. Ross, Op. cit., pp. 39,41,114-32.

أنظر ايضا: .R. Brandt, Op. cit., pp. 197-201.

الصفات غير الخلقية، كما يدعي اللاطبائعي، اذن فهل العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفات الخلقية هي علاقة سببية؟ بمعنى آخر، هل وجود صفات غير خلقية من نوع معين لفعل او قرار ما هو ما يفسر سببيا اتصاف هذا الفعل او القرار ايضا بصفة خلقية ما؟ الجواب طبعا يجب ان يكون بالنفي، من زاوية نظر اللاطبائعي. فإن الصفات الخلقية، في نظره، هي صفات غير حسية، كما رأينا، ولا يمكن، بالتالي، ان تعتمد، من الوجهة السببية، على صفات حسية. والأهم من هذا، انه لا يمكن لعلاقة سببية ان تكون موضوعا لمعرفة مباشرة او حدس مباشر. ان المعرفة السببية هي، بالضرورة، معرفة استدلالية. وهكذا يتضح انه ما دام اللاطبائعي يصر على ان المعرفة الخلقية هي معرفة حدسية مباشرة، اذن فإنه لا يملك ان يجعل موضوعات هذه المعرفة علاقات سببية من اي نوع. اذن اذا كانت العلاقة بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية هي الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، فلا يجوز ان نفهم هذه العلاقة على انها ذات طابع سببي.

ولكن اذا لم تكن هذه العلاقة لا ذات طابع منطقي ولا ذات طابع سببي، فما هو، اذا، طابعها الاساسي؟ ان الجواب الوحيد هو انها ذات طابع ضروري كالذي يميز العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضايا القبلية غير التحليلية. ان هذا الموقف لا بد من ان يفترض، مع كنط، وجود قضايا تركيبية ـ قبلية، اي قضايا ضرورية ولكنها، مع ذلك، ليست تحليلية ولا يؤدي نفيها، بالتالي، الى تناقض منطقي. ان افتراضا كهذا، كما يعرف اي دارس مبتدىء للفلسفة، يثير شتى المشكلات الفلسفية، ولكن لا مجال للخوض في هذه الامور هنا. اننا سنفترض، على سبيل الجدل، وجود قضايا تركيبية ـ قبلية. ولكن، كما سنجد بعد حين، فإن افتراضا كهذا لا يقربنا قيد أنملة من تسويغ الموقف الحالي للاطبائعي الذي يشكل موضوع نقاشنا.

لنفترض، اذاً، وجود قضايا تركيبية ـ قبلية بالمعنى الكنطي، ولنسأل انفسنا السؤال التالي: هل يمكن لقضية تحمل على فعل او قرار ما صفة خلقية ما بسبب اتصافه بصفات غير خلقية معينة ان تكون قضية تركيبية ـ قبلية؟ حتى نعرف ما هي الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال، لنعد هنا الى ما اعتبره كنط السمات الجوهرية للقضايا التركيبية ـ القبلية. من هذه السمات الجوهرية الضرورة والشمولية. اذا اخذنا مثلا من الامثلة الكنطية القضية "ان ما هو ملون هو شيء ممتد في المكان"، فإننا هنا ازاء قضية ضرورية بمعنى انه يستحيل حدسيا تصور

نقيضها، اي تصور شيء ملون غير ممتد في المكان. واننا ايضا ازاء قضية كلية او شاملة بمعنى ان العلاقة بين كون شيء ملونا وكونه ممتدا هي علاقة لا بد ان تقوم بين هاتين الصفتين، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وكائنة ما كانت الصفات الاخرى للشيء الملون، موضوع القضية. وما نريد ان نعرفه الآن هو ما اذا كانت العلاقة بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية المناسبة مماثلة للعلاقة بين كون الشيء ملونا وكونه ممتدا.

من الامور التي لا بد من ان تتضح لكل من يتأمل مليا في طبيعة هذه العلاقة انها لا يمكن ان تقوم بين الصفات الخلقية للفعل او القرار، كائنا ما كان، وبغض النظر عن صفاته غير الخلقية، الا اذا توافر الشرطان التاليان: اولا، يجب ان تكون الصفات غير الخلقية من النوع المناسب كأساس لاسناد صفة خلقية من نوع أو آخر الى الفعل او القرار. ثانيا، يجب الا تكون لهذا الفعل او القرار اي صفات اخرى غير خلقية من النوع الذي، اذا اجتمع مع الصفات المشار اليها في الشرط الاول، لا بد من ان يشكل شرطا كافيا لعدم اسناد الصفة الخلقية المعنية الى الفعل او القرار المعني. لن نعنى هنا بالمشكلات التي يمكن ان تثار حول الشرط الاول، وبخاصة المشكلات المتعلقة بالمعيار الذي يمكن اللجوء اليه لتقرير ما اذا كانت صفات غير خلقية ما اساسا مناسبا ام لا لاسناد صفة خلقية او اخرى الى الموضوع. سنفترض لاغراض معالجتنا ان هذه المشكلات محلولة، بل سنفترض مع اللاطبائعي، على سبيل الجدل، ان معرفتنا لكون صفة او مجموعة من الصفات غير الخلقية تشكل اساسا مناسبا لاسناد صفة خلقية ما للموضوع هي معرفة غير استدلالية تقوم على الحدس المباشر. ولكن حتى لو افترضنا هذا، فإن الموضوع المباشر لهذه المعرفة ليس من قبيل العلاقة الضرورية التي يفترض ان تقوم بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية. فإن الشرط الثاني يظهر بوضوح انه يمكن ان يكون امتلاك فعل او قرار لصفات غير خلقية من نوع ما اساسا مناسبا لاسناد صفة خلقية ما اليه دون ان يعني هذا ان امتلاكه للصفات غير الخلقية المعنية يشكل اساسا كافيا لاسناد الصفة الخلقية المقصودة اليه[١٩]. اذا كنا نعرف، مثلا، ان انقاذ طفل بريء من الموت كان من النتائج التي ترتبت على قيام

١٩) ان افتراض كون صفات غير خلقية من نوع معين اساسا مناسبا لاسناد صفة خلقية ما الى الفعل لا يعني اكثر من ان الفعل يبدو للوهلة الاولى حائزا على الصفة الخلقية المعنية.

شخص معين بفعل معين، فإن ما نعرفه في هذه الحالة يشكل، لا شك، اساسا مناسبا لاسنادنا صفة خلقية ايجابية الى هذا الفعل، كأن ننعته، مثلا، بأنه فعل جميل خلقيا او مرغوب فيه خلقيا وما اشبه ذلك. ولكن مع ذلك ان بإمكاننا ان نتصور ان هذا الفعل بالذات لا يمتلك الصفة الخلقية المذكورة ولا اي صفة مماثلة لها، بل انه، على النقيض من ذلك تماما، فعل بغيض او غير مستحسن قط من الوجهة الخلقية. فلو كنا نعرف، مثلا، عن هذا الفعل انه انقاذ لطفل بريء على حساب عشرة اطفال ابرياء هلكوا وكان بإمكان صاحب الفعل انقاذهم فيما لو انه تخلى عن عملية انقاذ الطفل الذي انقذه وركز على انقاذ الآخرين، واذا كنا نعرف، بالاضافة الى كل هذا، ان دوافعه لانقاذ الطفل المعني، على حساب الاطفال الآخرين، كانت انانية خالصة، فإننا لن نتورع، في هذه الحالة، عن ان نستنتج بأن انقاذه للطفل البريء ليس اساسا كافيا لاسناد الصفة الخلقية المعنية اليه. من الواضح، اذا، ان العلاقة في مثالنا بين الصفة غير الخلقية (انقاذ طفل بريء) والصفة الخلقية للفعل (كونه مستحسنا او مرغوبا فيه) لا يمكن ان تكون علاقة ضرورية، لانه، كما بينا، بإمكاننا ان نتصور كون فعل انقاذا لطفل بريء دون ان يكون فعلا مستحسنا او مرغوبا فيه خلقيا.

ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها تحليلنا لمثالنا السابق بالامكان تعميمها على كل الحالات الاخرى. ففي كل حالة من الحالات التي نحكم فيها على فعل ما على انه مستحسن او الزامي من الوجهة الخلقية على اساس كونه فعلا يتصف بصفات غير خلقية معينة، فإنه بإمكاننا ان نتصور انه يمتلك، بالاضافة الى الصفات غير الخلقية المقصودة، صفات اخرى من نوعها لا تتنافر منطقيا مع السابقة، بحيث يمتنع، في ظل اجتماع هاتين المجموعتين من الصفات في نفس الفعل، ان يكون هذا الفعل ممتلكا للصفة الخلقية المعنية. واذا صح هذا التحليل، اذن ما يتبع من هذا فورا هو انه، بغض النظر عن الصفات غير الخلقية الفعلية التي يتصف بها موضوع الحكم الخلقي، بإمكاننا ان نتصور حدسيا انه لا يتصف بالصفة الخلقية التي تشكل الصفات السابقة اساسا مناسبا لاسنادها اليه. وهكذا فلا يمكننا ان ننظر الى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على انها علاقة ضرورية.

ولكن للأسباب ذاتها لا يمكن ايضا لهذه العلاقة ان تكون علاقة كلية او شاملة. فإن تحليلنا السابق يظهر جليا ان هذه العلاقة لا يمكن ان تقوم، بغض

النظر عن الصفات غير الخلقية الاخرى التي قد يمتلكها موضوع الحكم الخلقي. ان انقاذ طفل بريء امر مرغوب فيه خلقيا، بشرط ألا تكون للفعل صفات اخرى كالتي ذكرناها في مثالنا السابق. فليلاحظ القارىء الفرق الكبير هنا بين قولنا ان انقاذ طفل بريء أمر مستحسن خلقيا وقولنا ان الشيء الملون ممتد في المكان. ففي الحالة الاخيرة، ان الشيء الملون ممتد، بغض النظر عن الصفات الاخرى التي قد تكون له، بينما في الحالة السابقة، حتى يكون انقاذ طفل بريء امرا مستحسنا خلقيا، فإنه يشترط الا تكون له صفات كالتي عددناها في مثالنا السابق او صفات اخرى مماثلة. ولكن بما انه لا يمكننا في اي حالة من الحالات ان نفترض ان امتلاك موضوع الحكم الخلقي لصفات غير خلقية، كائنة ما كانت، يجعل امتلاكه لصفات غير خلقية سواها في نفس الوقت امرا ممتنعا، وبما ان الصفات الاخيرة قد تبطل مشروعية اسنادنا للصفة الخلقية للموضوع التي يبدو اسنادها اليه مشروعا على اساس الصفات السابقة وحدها، اذن فإنه ليس بإمكاننا في اي حالة ان ننظر الى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على انها كلية او شاملة.

ان تحليلنا يظهر ايضا استحالة ان تكون هذه العلاقة موضوعا للمعرفة المباشرة. فاذا كنت اعرف بصورة مباشرة ان الشيء الملون ممتد في المكان، فذلك لانني اعرف، على الاقل، ان العلاقة بين كون الشيء ملونا وكونه ممتدا لا بد ان تقوم، بغض النظر عن الصفات الاخرى التي قد تكون لهذا الشيء بالاضافة الى كونه ملونا. بمعنى آخر، اذا كنت أعرف ان شيئا ما ملون، فإنني لست بحاجة مطلقا لأن أعرف اي شيء آخر عن هذا الشيء حتى أعرف انه ممتد في المكان. ولكن اذا كنت اعرف، مثلا، ان فعلا ما هو وفاء بوعد، فإنه بإمكاني ان ادعي معرفتي لكونه فعلا الزاميا من الوجهة الخلقية فقط اذا كنت اعرف ان الصفات غير الخلقية الاخرى لهذا الفعل لا تبطل مشروعية اسناد الصفة الخلقية المعنية اليه. وشيء مماثل لهذا ينطبق على كل الحالات الاخرى، كما هو واضح من تحليلنا السابق. بمعنى آخر، في كل حالة من هذه الحالات بإمكاننا ان نقول ان ادعاءنا بأن موضوع الحكم الخلقي يتصف بصفة خلقية ما على اساس كونه يتصف بصفة غير خلقية ما هو ادعاء مسوغ فقط اذا كان مسوغا لنا ان نعتقد بعدم وجود صفات غير خلقية اخرى لموضوع الحكم الخلقي تبطل اسنادنا للصفة الخلقية المعنية الى موضوع هذا الحكم. وهكذا يتضح انه لا يمكن للعلاقة بين صفات

هـذا الموضـوع الخلقية وصفـاته غـير الخلقيـة ان تشكـل معـطى مبـاشرا لمعـرفتنـا الحدسية.

ننتقل اخيرا الى التساؤل الثالث الـذي طرحنـاه حول ادعـاء اللاطبـائعي ان هناك تماثلا بين الصفات الخلقية الاساسية والصفات التجريبية الاساسيـة. ان هذا التماثل المزعوم يكمن، كما رأينا، في ان الصفات في الحالتين هي صفات بسيـطة، وبالتالي في ان الالفاظ التي تدل على هذه الصفات في الحالتين هي الفاظ لا تقبـل التعريف. ولكن هل يوجد فعلا تماثل كهذا بين هذين النوعين من الصفات؟

اذا ركزنا اولا على الصفات التجريبية التي ينظر اليها عـادة على انها صفـات اساسية بالمعنى الذي يعنينا هنا، اول ما نلاحظه هو ان ادراكنا المباشر لها هو شرط ضروري لتعلمنا معنى الالفاظ التي تدل على هذه الصفات. لا يمكنني، مثـلا، ان اتعلم مـا معنى "احمـر" او"سـاخن"، بـدون ان ارى اشيـاء حمـراء اللون او أن ألمس أشياء ساخنة. والشيء الثاني الذي نلاحظه هو انـه حتى يعرف واحـدنا الان معنى "احمر" أو "ساخن" لا يكفي ان يكون هذا الشخص قد ادرك بصورة مبـاشرة في وقت ما في الماضي الصفة التي يدل عليها هذا اللفظ، بل انه ضروري، بالاضافة الى ذلك، أن يتذكر الآن، ليس فقط الحادثـة التي حصل فيهـا هذا الادراك، بـل اي نـوع من الحوادث كـانت هذه الحـادثـة[٢٠]. فقـد لا يعـرف الآن مـا معنى ان تحدث حادثة من هذا النوع، وبالتـالي فإنـه لن يستطيـع، في حالـة حدوثهـا، ان يتعرف عليها بمـا هي من نفس نوع الحـادثة المـاضية. فقـد أكون قـد شاهـدت، مثلا، في وقت بعيد اشياء ذات لون قرمزي وقـد أتذكـر الآن حادثـة مشاهـدتي لها دون ان اتذكر تماما ما هو نوع هذه الحادثة على وجه التحديد. وفي هذه الحالـة لا يمكنني ان اقول انني اعرف الآن ما معنى "قرمزي"، لانه لا يمكنني بدون تذكـر نوع الحادثة المعنية ان اعرف الآن ما معنى ان اشاهد اشياء قرمزية اللون.

من الـواضـح من تحليلنـا ان معـرفـة شخص لمعنى لفـظة مثـل "احمـر" او "سـاخن" هي اما ادراكـه نفسه لمعـطى حسي معين - اي ادراكـه المباشر لـه - او تذكره الفعلي للانطباع الحسي الذي خلفه ادراكه في الماضي للمعطى المباشر المعني. واذا صح هذا، اذن فإنه لأمر متناقض منـطقيا ان يقـول واحدنـا انه يعـرف معنى "احمر" أو "ساخن" ولكنه ليس الآن ولا يذكر انه كان في الماضي في وضع ادراكي من النوع الذي يسمح له بـأن يعي بصورة مبـاشرة ما تشـير اليه لفـظة "أحمر" أو

٢٠) أنظر حول هذه المسألة: Peter Strawson, Op. cit, p. 52.

"ساخن". فإن عدم كونه في هذا الوضع الادراكي الآن وعدم وجود اي حالة في الماضي كان فيها في هذا الوضع يعنيان بالضرورة انه لا يعرف معنى اللفظة المذكورة.

اذا افترضنا، كما يفترض اللاطبائعي، ان هناك تماثلا بين الصفات التجريبية الاساسية والصفات الخلقية الاساسية، اذن علينا، بصورة مماثلة، ان نقول ان عدم وجود واحدنا في اي حالة، الآن وفي الماضي، من حالات وعي صفة خلقية اساسية ما وعيا حدسيا مباشرا هو بمثابة كونه لا يعرف معنى اللفظة التي تدل على هذه الصفة الخلقية. وهذا بدوره يحتم علينا ان نستنتج بأن هناك تناقضا منطقيا في قول واحدنا، مثلا، ان شخصا ما يعرف معنى التعبير "حسن خلقيا" أو "الزامي خلقيا" ولكنه ليس الآن، ولم يسبق له ان كان في وضع يسمح له بأن يحدس بصورة مباشرة الصفة الخلقية التي يدل عليها التعبير المذكور.

ولكن هل يوجد فعلا تناقض في القول الأخير؟ ان الجواب، في نظري، هو بالنفي. انه يبدو لي انه يمكن منطقيا لشخص ان يتعلم معنى تعابير خلقية كالتي تعنينا هنا دون ان تكون لديه اي فكرة على الاطلاق عما يعنيه كونه في وضع من النوع الذي يفترض ان يحدس فيه بصورة مباشرة الصفات الخلقية التي تدل عليها التعابير المعنية. ان شخصا كهذا، كما نبهنا بيتر ستروسون، لن يناقض نفسه فيما لو قال: انني اعرف معنى لفظة مثل "خير" أو "حق" او "الزامي"، اي اعرف كيف استعمل لفظة كهذه وما هي النتائج المترتبة على استعمالها وغير ذلك مما يدل على فهمي للفكرة التي تعبر عنها هذه اللفظة، ومع ذلك فإنني لا اذكر مطلقا انني كنت في وضع حدست فيه بصورة مباشرة صفات خلقية كالتي يفترض فيها ان تشكل مدلول هذه اللفظة، وكذلك لست الآن في وضع كهذا[21]. وفي الواقع قد لا تكون لدي اي فكرة على الاطلاق عما يعنيه ان احدس صفة الخيرية او اي صفة خلقية سواها يزعم اللاطبائعي انها غير قابلة للتحليل دون ان يعني هذا مطلقا انني لا اعرف معنى المفهوم الخلقي الذي تدل عليه لفظة "خير" او اي لفظة خلقية سواها.

اذا صح ما ندعيه هنا، فقد يكون التفسير لذلك ان خطأ اللاطبائعي في افتراض وجود تماثل بين الفاظ مثل "احمر" و"ساخن"، من جهة، وألفاظ مثل "خير" و"حق" و"الزامي" من جهة ثانية، يعود الى الانطولوجيا التي يقوم عليها

---

(٢١) نفس المصدر السابق.

موقفه. بمعنى آخر، قد يكون خطؤه الاساسي كامنا في افتراضه وجود صفات خلقية، كصفة الخيرية، في العالم الموضوعي، اي وجودها بصورة مستقلة عن الانسان. ان هذا ينقلنا من الاعتبارات الابستمولوجية التي بنينا عليها تحفظاتنا حول المذهب اللاطبائعي في الاخلاق الى اعتبارات من النوع الانطولوجي.

ولكن لنحاول اولا ان نتناول باختصار شديد الانطولوجيا التي يقوم عليها موقف اللاطبائعي. ان هذه الانطولوجيا، كما بينا سابقا، تفترض وجود صفات ووقائع خلقية تنتمي الى عالم مستقل عن الانسان وكذلك عن وقائع العالم المادي. بصورة اكثر تحديدا، انه موقف يفترض ان الخيرية الخلقية لفعل او قرار او ممارسة ما او اللزوم الخلقي لهذا الفعل او القرار او الممارسة صفة غير طبيعية (او لا مادية) تنتمي الى العالم الموضوعي الموجود باستقلال عن الانسان. وهذا بدوره يعني ان هناك وقائع خلقية تنتمي الى عالم الوقائع الموضوعية كواقعة كون فعل او قرار حسنا او الزاميا من الوجهة الخلقية وان هذه الوقائع ليست وقائع تجريبية، بحكم كون الصفات الخلقية الاساسية صفات لا ـ مادية، وبالتالي ليست مما يمكن ادراكه عن طريق الملاحظة التجريبية.

ان هذه الانطولوجيا التي يقوم عليها موقف اللاطبائعي مرفوضة لسببين رئيسين. السبب الاول يتعلق بفصلها القيم الخلقية عن الانسان، والثاني يتعلق بتشييئها القيم. لن نعالج مسألة عدم امكان فصل القيم عن الانسان حتى فصل لاحق، ولذلك فلنركز الآن على المسألة الثانية، اي مسألة تشييء القيم.

ان عملية تشييء القيم قد تكون طبعا حاصلا منطقيا لفصلها عن الانسان. وفي الموقف اللاطبائعي بالذات لا يمكن الفصل منطقيا بين عملية تشييء القيم وعملية فصلها عن الانسان، لأن التشييء، في هذه الحالة، يعني، بالضرورة، النظر الى القيم على انها صفات موضوعية، اي صفات متحققة في العالم الموضوعي الموجود باستقلال عن الانسان. ولكن هذه النظرة الى طبيعة القيم هي تماما النظرة التي تنطوي عليها عملية فصل القيم عن الانسان، كما يفهم اللاطبائعي نفسه عملية الفصل هذه[٢٢]. اذن فإن تشييء القيم وفصلها عن الانسان هما، من وجهة نظر اللاطبائعي، وجهان لعملة واحدة. ولكن ما يهمنا الآن هو عملية التشييء، ليس بما هي عملية تتضمن فصل القيم عن الانسان،

---

٢٢) ليست كل حالة من حالات فصل القيم عن الانسان هي حالة تشييء للقيم فبإمكاننا ان نتصور شخصا يفصل القيم عن الانسان ليجعلها، مثلا، رهن الارادة الآلهية.

بـل بما هي عمليـة تهمـل، وحتى تلغي البعـد الاسـاسي للقيم، الا وهـو بعـدهـا المعياري.

من المستحسن، قبل تناولنا للمسألة الاخيرة، ان نلفت نظر القارىء الى ان من الاسباب الرئيسة المسؤولة عن فشل الانطولـوجيا الـلاطبائعيـة ما يعـود الى فشل الابستمولوجيـا اللاطبـائعية الـذي اظهرنـاه بوضوح في القسم السـابق من هذا الفصـل. فـإذا صح مـا قلناه سـابقـا بخصـوص فشـل الابستمولوجيا اللاطبائعية في الاخلاق، فإن من النتائج الهامة التي تترتب على هذا الفشل، كما اتضح من خلال تحليلنا، اننـا لا نمتلك اي فكرة واضحة عما يعنيه ان تـوجد معـرفة حـدسية مبـاشرة في الاخلاق. وهذه النتيجة بدورها تثير شتى الشكوك حـول امتلاك اي منـا لاي فكرة واضحـة عما يعنيه ان يوجد موضوع للمعرفة الحـدسية المـزعومـة في الاخلاق. فـاذا كنا لا نعرف ما معنى ان ندرك ص حدسيا، فإننا ايضا لا نعرف ما معنى ان يكـون ص موضوعا لمعرفتنا الحدسيـة. قد يكـون ص طبعا مـوضوعـا لمعرفـة من نوع آخـر، معرفة تجـريبية او ريـاضية. ولكن من الـواضح ان ص بـوصفه مـوضوعـا لمعرفـة تجريبية او ريـاضية هـو غير ص بـوصفه مـوضوعـا لمعرفـة خلقية، عـلى الاقل من منظور الموقف الحدسي في الاخلاق الذي يصر على الاستقـلالية المنـطقية لـلاخلاق وعدم قابليتهـا للتحويـل الى ما يقـع خارج الاخـلاق. اذن ان نفي امتلاكنـا لاي فكرة واضحة عما يعنيه ان يكون ص موضوعا للمعـرفة الحـدسية في الاخـلاق هو بمثابة نفي لامتلاكنا اي فكرة عما يعنيه او يمكن ان يعنيه كون ص موضوعا لهكـذا معرفة. ولكن بما ان ص، من منظور الحدسي، لا يوجد الا بوصفه موضوعا ممكنا للمعرفة الحدسية في الاخلاق، اذن فإن نفي امتلاكنا لاي فكرة واضحة عـما يعنيه ان يكون ص موضوعا للمعرفة الحدسية في الاخلاق هو بمثـابة نفي لامتـلاكنا اي فكرة واضحة عما يعنيه ان يوجد ص او ان يكون وجوده امرا محتملا او ممكنا. هنا نجـد كيف تتداخـل القضايـا الابستمولـوجية بـالقضايـا الانـطولـوجيـة عـلى نحـو ضروري.

لنعـد الآن الى مشكلتنـا الـرئيسـة، الا وهي المشكلة المترتبـة عـلى تشييء الحدسي للقيم. قلنا ان عملية التشييء هذه تتعارض بصورة جوهرية مع الـطابع المعيـاري للقيم، أخلقية كـانت ام غير خلقيـة. فما هـو السبب في ذلـك؟ السبب الـرئيس يكمن في ان المدلـول الاسـاسي الـوحيـد الـذي يمكن اسنـاده الى حـدود المحمولات الخلقية، بعد تشييئنا لما ـ صدق كـل حد منهـا، هو مـدلول وصفي. فعملية التشييء هذه، كما رأينا، تنطوي على الافتراض القائل ان خيريـة فعل مـا

او لزومه خلقيا صفة موضوعية لهذا الفعل. وهذا بدوره يستلزم منا ان نقول ان الوظيفة الاساسية لحدود المحمولات الخلقية هي الاشارة الى صفة موضوعية ما تنتمي الى الواقع الموجود باستقلال عن الانسان، مما يجعل المدلول الاساسي لحدود هذه المحمولات مدلولا وصفيا لا مدلولا معياريا. بمعنى آخر، ان عملية تشييء القيم تقود الى النتيجة القائلة اننا عندما نصدر حكما خلقيا، مثلا، فإن غرضنا الاساسي هو ان نخبر عما هو حاصل في الواقع، وليس ان نقول ما الذي يجب ان يحصل في الواقع، ان نصف ما هو كائن، وليس ان نحض على ما يجب ان يكون.

ان النتيجة الاخيرة مرفوضة بالنظر لكونها تلغي الطابع المعياري للقيم. فاذا أمعنا النظر في كيفية استعمالنا للغة الخلقية وفي الشروط المطلوبة لحملنا المحمولات الخلقية على الافعال والقرارات وغير ذلك مما يشكل موضوعا مناسبا للحمل الخلقي، نجد ان الطابع المميز للغة الخلقية هو طابعها غير الوصفي. فما نستهدفه، في المقام الاول، عندما نحمل محمولا خلقيا ما على موضوع ما هو ان نقول ان الاخير مستحسن او مفضل او مرغوب فيه او يجب ان يكون، وليس ان نصفه على نحو او آخر، اي ليس ان نقول شيئا عن واقع حاله. قد يكون الموضوع المعني مرغوبا فيه او مستحسنا او مفضلا او واجبا بسبب صفات معينة يمتلكها، اي بسبب كونه، مثلا، فعلا من نوع معين وليس من نوع آخر. بل من المؤكد، كما حاولنا ان نبين سابقا، ان كون الموضوع مرغوبا فيه او مستحسنا او مفضلا او واجبا من الوجهة الخلقية هو دالة لكونه من نوع معين، وبالتالي لكونه يمتلك صفات من نوع معين، بدل صفات من نوع آخر. ولكن كونه مرغوبا فيه او مستحسنا او مفضلا او واجبا ليس صفة اضافية له. ان امتلاكه لصفات من نوع او آخر هو ما يجعله امرا مرغوبا فيه او ما يجعله شيئا ينبغي ان يكون من المنظور الخلقي. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو اننا عندما نستعمل حدود محمولات مثل "مرغوب فيه" او "ينبغي ان يكون"، في سياق خلقي، فإنما نفعل هذا لنشير الى الموقف الذي يفرض علينا المنظور الخلقي ان نقفه من موضوع الحكم الخلقي بسبب كونه موضوعا من نوع معين، وليس لنشير الى صفات كامنة فيه. فاذا قلت، مثلا، ان القتل للأخذ بالثأر خطأ، فليس قصدي هنا، باعتباري أصدر حكما خلقيا، أن أسند صفة معينة الى موضوع من نوع معين (أي الى الفعل الذي هو من نوع القتل للأخذ بالثأر)، بل ان اقول ان موضوع الحكم

الخلقي، لانـه فعل من نـوع القتل لـلأخذ بـالثأر، هـو شيء ينبغي ان نقف منـه موقفا سلبيا، ان نقبحه ونلوم ونعاقب من يقوم به ونفعل مـا بوسعنـا لضمان عـدم حصول افعال من نوعه. المدلول المعياري لما نقوله هنـا ليس مستقلا طبعـا بصورة تامة عن واقع الفعل (عن صفاته الموضوعية التي تجعله فعلا من نوع القتل للأخذ بالثأر). ولكن المدلول المعياري لا يمكن اشتقاقـه من معرفتنـا لصفات هـذا الفعل وحدها، كائنة مـا كانت. بمعنى آخـر، ان نعرف انـه فعل من نـوع معين لا يعني وحده انه فعل ينبغي ان نقف منه مـوقفا من نـوع معين، بـل نحن بحاجـة ايضا لأن نعرف ما هو الموقف المسوغ من المنظور الخلقي. والمعـرفة التي هي من النـوع الاخير ليست، بأي معنى من المعاني، معرفة لصفة او مجموعة من الصفـات كامنـة موضوعيا في الفعل الذي يشكل مـوضوع حكمنـا الخلقي. بمعنى آخر، كـائنة مـا كانت الصفات التي أسندها الى مـوضوع الحكم الخلقي - اي كـائنا مـا كان نـوع هذا الموضوع - فإنه لا يمكنني ان احمل عليه محمولات خلقية، الا اذا كنت اعرف ان الصفـات التي تحدد كـونـه فعـلا من نـوع معـين، وليس من نـوع آخـر، هي صفات مرغوب فيها او غـير مرغـوب فيها، ينبغي ان تكـون او ينبغي ألا تكون، من المنظور الخلقي. وبما ان المدلول المعيـاري للحكم الخلقي يقوم عـلى معرفـة ما يستلزمه المنظور الخلقي وبما ان هذه المعرفة ليست معرفة لأي صفة او مجموعـة من صفـات موضـوع الحكم الخلقي، اذن ان نفترض، مـع الـلاطبـائعي، ان حـدود المحمولات الخلقية تشير بصورة تامة الى صفات كامنة موضوعيا في موضوع الحكم الخلقي هـو ان نجرد الحكم الخلقي بصـورة تامـة من مدلـوله المعيـاري. والنتيجة الاخيرة، لا شك، خارقة.

ركزنا حتى الآن على تفنيد الجواب الأول المحتمل عن السؤال "كيف نعرف مـا هي الاشيـاء ذات القيمـة الكـامنـة او الخـير الكـامن؟" ألا وهـو جـواب الـلاطبائعي. ننتقـل الآن الى الجواب الثـاني المحتمل عن هـذا السؤال وهو، كما رأينا، الجواب الذي يجعل معرفتنا لما هو نوع الاشياء التي يمكن نسنـد اليها قيمـة كامنة منوطة بصورة كلية بما يشكل التعريف الصحيح لحدود المحمولات الاسـاسية في الاخـلاق. ان هذا الجـواب عن سؤالنا يعـزى الى مـا صـار يعـرف بـالمـذهب الطبائعي في الاخلاق. هذا المذهب يقول ما يقوله المذهب اللاطبائعي بخصـوص وجود الصفات الخلقيـة في العالم المـوضوعي، ولكنـه، بعكس المذهب الأخـير، لا ينـظر الى الصفـات الخلقيـة عـلى انها مستقلة مـنطقيـا عن كـل الانـواع الاخـرى

للصفات. وهذا يعني انه لا يتفق مع اللاطبائعي فيما ذهب اليه بخصوص كونها صفات لا تقبل التحليل او التعريف وانها لا يمكن، بالتالي، لا اشتقاقها من صفات سواها ولا ردها الى صفات سواها.

ان من يتبنى الطبائعية في الاخلاق بالمعنى الضيق الذي يعنينا هنا يجعل الصفات الخلقية باعتبارها صفات موضوعية غير مختلفة مطلقا عن صفات من نوع او آخر في العالم الطبيعي او التجريبي[٢٣]. قد ينظر الطبائعي الى الخير (الخير الكامن)، مثلا، على انه شيء واحد هو والسعادة، بمعنى ان الخير الكامن هو السعادة بالتعريف، وبالتالي، بحكم الضرورة المنطقية، وليس بمعنى انهما شيء واحد بحكم الواقع. وهذا بدوره يفرض علينا ان نقول ان "الخير هو السعادة" هي قضية تحليلية لا تركيبية. قد يختلف طبعا دعاة المذهب الطبيعي حول تعريف الخير الكامن بالسعادة، فيعرفه فيلسوف آخر من دعاة هذا المذهب، مثلا، على انه ما يخدم مصلحة انسانية ما (كما يعرفه بيري Perry او ما يخدم مصلحة طبقية ما (كما يعرفه بعض الماركسيين) او ما ينال موافقة المجتمع الذي ننتمي اليه (كما يعرفه بعض الانثروبولوجيين) او ما يخدم مصلحة المجتمع وغير ذلك[٢٤]. ولكن ما يهمنا هنا ليس اختلاف هؤلاء الفلاسفة الطبائعيين حول كيف يجب ان نعرف الخير الكامن او اي محمول خلقي آخر من المحمولات التي ينظرون اليها على انها اساسية في الاخلاق. ما يهمنا هو الموقف المشترك بينهم الذي يقضي بالنظر الى الصفات الخلقية، ليس فقط على انها صفات موضوعية، بل على انها غير متميزة منطقيا البتة عن صفات معينة تنتمي الى مملكة الوقائع الطبيعية او التجريبية.

ان الموقف الاخير ينتهي، لا محالة، الى رد الاخلاق الى فرع من فروع العلوم التجريبية، وهذا وحده، كما سنبين بعد حين، يكفي لدحض هذا الموقف.

---

٢٣) قد تكون الطبائعية في الاخلاق مذهبا أعم بكثير من المذهب الذي يعنينا هنا، اي مذهبا كالذي نجده في فلسفة ارسطو او جون ستيوارت مل او برنارد وليامز. ان طبائعيته تكمن في مقارنته مع النظرة الغيبية، اي انها تكمن في فهمه للاخلاق على انها شأن ارضي بدون اي اشارة الى الله او اي سلطة متعالية. انه المذهب الذي ينظر الى الانسان على انه جزء من الطبيعة. انظر:

Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, Harvard, 1985, pp. 121-22.

٢٤) للمزيد من المعلومات عن المذهب الطبيعي وما يتفرع عنه من مواقف مختلفة بخصوص كيفية تعريف حدود المحمولات الاساسية في الاخلاق، انظر:

R. Brandt, op. cit., pp. 155-192.

ولكن لنحاول ان نبين اولا، باختصار، كيف يقود هذا الموقف الى النتيجة المذكورة.

ما اوضحناه سابقا هو ان الطبائعي يرد المحمولات الخلقية الى محمولات طبيعية. واذا فهمنا بالمحمولات الطبيعية هنا معناها الضيق الذي ينطبق فعلا على الطبائعيين في الاخلاق، لا المعنى الواسع الذي نجده في معالجة مور للطبائعية(٢٥)، فإن المحمولات الطبيعية هي محمولات تجريبية من نوع او آخر. وهنا يصبح التعريف الافضل للطبائعية هو التعريف الذي يقول انها نظرية مؤداها ان كل الاقوال الخلقية يمكن ترجمتها، بدون اي نقص في المعنى، الى لغة تجريبية ما(٢٦). لنفترض ان ما يفعله الطبائعي هو تعريف الخير بأنه ما يحقق اللذة، فما يحتمه علينا هذا التعريف هو النظر الى اي حكم من نوع "أخير" على انه متكافىء منطقيا مع قولنا ان أ يحقق اللذة او يبعث على الشعور باللذة او اي قول آخر له هذا المعنى. ولكن هذا يعني ان الحكم الخلقي "اخير" متكافىء منطقيا مع حكم سيكولوجي ما، وبالتالي فإن التعريف الذي نتعامل معه هنا، على افتراض ان مفهوم الخير هو المفهوم الاساسي في الاخلاق، يرد كل ما نقوله او يمكن ان نقوله في سياق خلقي (اي كل حكم خلقي نصدره او يمكن ان نصدره) الى حكم سيكولوجي، اي الى حكم ينتمي، من حيث المبدأ، الى علم النفس التجريبي.

قد يختار الطبائعي طبعا محمولا سوسيولوجيا او انثروبولوجيا على انه المحمول الذي يجب تعريف المحمولات الخلقية الاساسية به. وفي هذه الحالة تُرد الاحكام الخلقية الى احكام سوسيولوجية او احكام انثروبولوجية. وبإمكاننا التعميم هنا قائلين ان المحمولات التي يختارها الطبائعي على انها المحمولات التي ينبغي تعريف المحمولات الخلقية بها هي من نوع المحمولات التي تنتمي، من حيث المبدأ، الى اللغة التجريبية لفرع من فروع العلوم الاجتماعية. وفي ضوء هذا التعميم، يصبح واضحا ان النتيجة الاخيرة التي يجب ان ينتهي اليها الطبائعي هي ان الاخلاق، بحكم طبيعتها، هي فرع من فروع العلوم الاجتماعية.

ان النتيجة الاخيرة التي يجب ان ينتهي اليها الطبائعي هي نتيجة مرفوضة،

---

٢٥) فهم مور بالطبائعية اية محاولة لرد المحمولات الخلقية الى محمولات غير خلقية. وبناء على هذا الفهم، فإن من يعرف الخير، مثلا، على أنه ما يأمر بفعله الله والشر على انه ما ينهي عن فعله، هو طبائعي في الاخلاق. أنظر:

.G. E. Moore, **Principia Ethica**, Cambridge University Press, 1903.

٢٦) أنظر: Richard Brandt, **op. cit** p. 155.

في نظر بعض الفلاسفة، لانها تقضي بأن ننظر الى مناهج العلوم التجريبية على انها كـافية، من حيث المبـدأ، لحل كـل المسائـل الخلقية[٢٧]. ان هـذا الاعتراض عـلى المذهب الطبـائعي يكتسب قوتـه، في نظري، من الـطبيعـة المعيـاريـة لـلاحكـام الخلقية، وليس من البساطة واللاطبائعية المزعومتين للكيفيات الخلقيـة، كما يـدعي الفـلاسفة الـذين لجأوا الى اعـتراض كهذا، مثـل اوينـج A. C. Ewing ومـور G. E. Moore. بمعنى آخر، اننا نتفق مع فلاسفة كالمذكورين في رفضهم لاعتقاد الطبائعي بأن مناهج العلوم التجريبية تكفي، من حيث المبدأ، لحـل كل المسـائل الخلقيـة، وكـذلك نتفق معهم في ان رفض اعتقـاد الطبـائعي هذا هـو، بالضرورة، بمثـابـة رفض لكل التعريفات الطبائعية للمفهومات الخلقية الاساسية. فكما بينا من خلال تحليلنـا السابق، ان تعـريف الطبـائعي للمحمولات الخلقيـة الاسـاسيـة بـواسـطة محمولات تجريبية هو الذي قاده، بـالضرورة، الى النتيجة بـأن الاخلاق هي فـرع من فروع العلوم الاجتماعية وأن المناهج التجريبية، بالتـالي، هي الاساس الـوحيد لمعالجة الاسئلة الخلقية. ولذلك فإن رفض هذه النتيجة هو بمثابة رفض لمقدمـاتها، اي، في هـذه الحالـة بالـذات، بمثابـة رفض لمشروعية تعـريفه المحمـولات الخلقية الاساسية بواسطة محمولات تجريبية.

ولكن السبب الـرئيس الذي يـدعونـا الى رفض النتيجة الاخـيرة التي انتهى اليها الطبائعي هو نفسه السبب الرئيس الذي دعانا الى رفض موقف الـلاطبائعي، الا وهو الطبْيعة المعيارية للاخلاق. فكما اوضحنـا في ختام محـاولتنا دحض المـوقف اللاطبائعي، ان المشكلة الاساسية في مـوقفه لا تقتصر عـلى افتراضـه ان الكيفيات الخلقية هي كيفيات بسيطة وغير تجريبية، بل تتعدى ذلك الى كونها مشكلة مرتبطة بـافتراضـه وجود كيفيـات خلقية بـالذات. فـإن هذا الافـتراض، كما رأينـا، هـو افتراض يقوم على موقف انطولوجي هو موقف الواقعية الاخلاقية الذي يفترض ان خـيرية الفعـل او كونـه الزاميـا، من الوجهـة الخلقية، صفـة كامنـة موضـوعيا في الفعـل، وبالتـالي فـإن الـوظيفـة الاسـاسيـة لـلاحكـام الخلقيـة هي وصف العـالم الموضوعي او تقرير وقائع موضوعية.

ان المـوقف الطبـائعي يشارك المـوقف اللاطبـائعي في تبنيه لـنظرية الـواقعية الاخلاقية. فهو ايضا، كما هو واضح من شرحنا السابق له، ينطلق من الاطروحة الانطولوجية التي تقضي بالنظر الى كون فعل يتصف بالخيرية الخلقية او كونه الزاميا

٢٧) . أنظر: A. C. Ewing The Definition of Good, (Macmillan, 1974) Chaps 1 and 2.

من الـوجهة الخلقيـة على انـه يشكل واقعـة من وقائـع العالم المـوضوعي. بيـد ان الفـرق بينه وبـين اللاطبـائعي يكمن في ان الوقـائع الخلقيـة التي يفـترض السـابق وجودها في العالم الموضوعي هي وقائع غير تجريبية، والمـلاحظة التجـريبية ليست، بالتالي، الـوسيلة المناسبـة للوصول الى معـرفتها. بيـد ان هذه الـوقائـع، بالنسبـة لـلاخير، هي وقـائع تجـريبية نعـرفها او يمكن ان نعـرفها، من حيث المبـدأ، عن طريق الملاحظة التجريبية. اذن فإن الـطبائعي يقـع في نفس الخطأ الـذي رأينا ان اللاطبائعي واقع فيه، الا وهو خطأ النظر الى الوظيفة الاساسيـة للاحكـام الخلقية على انها مقتصرة على وصف العالم الموضوعي او على تقرير وقائع معينـة تنتمي الى العـالم الموضـوعي. فـإذا كـان الخـير هـو السعـادة بـالتعـريف، كـما يـدعي بعض الطبائعيين، على سبيل المثال، اذن فإن الحكم الخلقي على فعـل بأنـه خير لا يعني اكثر من قولنا ان القيام بهذا الفعل يحقق السعـادة. ولكن القول الاخـير هو مجـرد اثبات لواقعة موضوعية، ولا يقول لنا ما الذي ينبغي ان نفعله.

اذا صدق ما نقوله بخصوص كون الوظيفة الاساسية لـلاحكام الخلقيـة هي وظيفة معيارية، اذن فلا يجوز لنا ان ننظر الى الاحكام الخلقية على انها متكافئة مع احكام ذات مدلول واقعي خالص. فالاعتراض، اذاً، على النظرية الطبائعية لا يقوم اصـلا على اسـاس انها ترد الاحكـام الخلقية الى احكـام تجريبيـة وتجعل المـلاحظة التجـريبية الاســاس الوحيـد للتحقق من صدقهـا، بل يقـوم على اسـاس انها ترد الاحكام الخلقية الى احكام ذات مدلول واقعي خالص. ولا اهمية هنا لما اذا كان هذا المدلول تجريبيا ام غير تجريبي.

اذا نظرنا الى فشل النظرية الطبائعية من الزاوية الاخيرة، فعندهـا ندرك من اين يستمد اعتراض جي. إي. مور المشهور على هذه النظرية قوته. فإن اعتراض مور يقوم على اساس ان هذه النظرية ترتكب مـا اسماه "الاغلوطـة الطبيعيـة"(٢٨). هذه الاغلوطة تُرتكب، بالنسبة لمور، في كل حالة نحاول فيهـا تعريف أي مفهـوم خلقي اساسي بواسطة مفهوم غير خلقي، لا فرق ان كـان المفهوم الاخـير مفهومـا تجريبيا ام ميتافيزيقيا ام لاهوتيا. وقد اصطنع مور تكنيكا معينا لاختبار اي تعريف للمفهـومات الخلقيـة الاســاسيـة اسـماه "تكنيـك السؤال المفتـوح"(Open - Question Technique). ان هذه الطريقة لاختبار اي تعريف لمفهوم خلقي اسـاسي تقوم عـلى

(٢٨ G. E. Moore, **Principia Ethica**, Cambridge University Press, 1929, pp. 1-21.

الافتراض بأنه اذا كان تعريفنا أ بواسطة بِ صحيحا، اذن اذا افترضنا ان شيئا ما هو أ، فسؤالنا، في سياق هذا الافتراض، ولكن هل هذا الشيء هو ب؟ يصبح سؤالا مغلقا. والمقصود بالسؤال المغلق في هذه الحالة سؤال اجيب عنه فيما افترضناه عن أ قبل طرحنا هذا السؤال. فبمجرد ان نفترض ان هذا الشيء يتصف بـ أ، نكون في الوقت نفسه قد افترضنا، بالضرورة، انه يتصف بـ ب، فلا يعود ثمة معنى لطرح السؤال: ولكن هل هو ب ؟ ولكن اذا افترضنا الآن ان السؤال الاخير ليس مغلقا، بل سؤال مفتوح، اذن ما يتبع من ذلك، في اعتقاد مور، هو ان تعريفنا أ بواسطة ب ليس تعريفا صحيحا.

لنأخذ مثالا من خارج الاخلاق لتوضيح وجهة نظر مور. لنفترض ان شخصا اثبت ان برتراند رسل ملحد وسأل في الوقت نفسه، ولكن هل برتراند رسل ينفي وجود الله؟ فإن السؤال الاخير هو حتما سؤال مغلق بالمعنى الذي قصده مور. والشخص الذي يطرح هذا السؤال في مثالنا، ان لم يكن يطرحه مازحا، يبرهن على انه لا يفهم تماما ما يعنيه الالحاد. فلو كان يفهم ما يعنيه، لادرك لتوه ان اثباته كون رسل ملحدا هو في الوقت نفسه اثبات لكونه ينفي وجود الله وانه لا معنى، اذا، لطرحه السؤال المذكور. ان كون هذا السؤال مغلقا في مثالنا هو نتيجة ضرورية لكون الملحد بالتعريف المنطقي شخصا ينفي وجود الله.

ولكن لنفترض الآن ان الشخص الذي اثبت ان برتراند رسل ملحد في مثالنا تلا ذلك بالسؤال: ولكن هل رسل رجل مستقيم؟ ان السؤال الاخير هو، لا شك، سؤال مفتوح في هذا السياق، مما يعني انه لا علاقة ضرورية بالمعنى المنطقي بين كون شخص ملحدا وكونه يتصف او لا يتصف بالاستقامة. بمعنى آخر، ان ما يفسر كون السؤال المعني مفتوحا في هذه الحالة هو انه لا يمكن تعريف الملحد على انه شخص تنقصه الاستقامة او على انه شخص لا تنقصه الاستقامة. لا توجد علاقة تصورية بين الالحاد والاستقامة.

اذا عدنا الآن الى التعريفات الطبائعية المختلفة، فما سنجده هو انه لا يمكن لاي منها ان يجتاز اختبار السؤال المفتوح. فاذا قلت، ان فعلا ما يحقق السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس، فإن سؤالي: ولكن هل هذا الفعل الزامي خلقيا؟ هو سؤال مفتوح. واذا قلت ان فعلا ما يخدم مصلحة طبقية معينة او يمتثل لقواعد المجتمع الخلقية وسألت في الوقت نفسه: ولكن هل ينبغي ان نفعله؟ فإنني، لا شك، اطرح سؤالا مفتوحا. في الواقع بإمكاننا، في ضوء تحليلنا السابق ان نذهب

الى حـد القول ان اثبـاتنا ان فعـلا مـا هـو أ (حيث أ هـو متغـير تقتصر قيمـه على صفـات تجريبيـة من نوع أو آخـر)، كائنـة ما كـانت القيمة التي نعـطيها في هـذا الاثبات للمتغير، لا يمكن ان يجعل سؤالنا: هل هذا الفعل الزامي خلقيـا؟ سؤالا مغلقا. فاذا كانت قيم المتغير أ مقصورة، كما افـترضنا، عـلى الصفات التجـريبية، اذن عندما نثبت ان فعلا ما هو أ، كائنة ما كانت قيمة أ، فما نثبته ليس لـه سوى مدلول تجريبي ـ واقعي، ولا يمكن، بالتالي، ان يشكل جوابا عن سؤال معياري. ولكن من الواضح ان السؤال: هـل فعل أ الـزامي؟ هو سؤال معيـاري، مما يعني انه لا يمكننا ان نكون قد اجبنا عنه مقدما في اثبـاتنا ان الفعـل المذكـور يتصف بـ أ. وهكـذا يتضح ان هـذا السؤال مفتوح، بغض النـظر عن القيمة التي نعـطيهـا للمتغير أ، مما يعني ضرورة فشل كل تعريف من التعريفات الطبائعية.

ان الطبيعة المعيارية للاحكام الخلقية هي التي تقرر في نهايـة التحليل فشـل كل تعريف من التعريفات الطبائعية، وليس، كما ادعى مور، بساطـة ولا طبائعيـة الصفـات الخلقية. فـإذا كانت الـوظيفة المعيـارية لـلاحكـام الخلقيـة هي وظيفتهـا الجوهريـة، كما نـدعي، اذن فإنـه لا يمكن قبول اي تعـريف طبائعي للمفهـومات الخلقية الاساسية. فإن اي تعريف من هذا النوع يفرض علينا، كما رأينا، ان نرد الاحكام الخلقية الى احكام تجريبية خالصـة، فنجرد الاحكـام الخلقية من طبيعتهـا المعيـارية. فـالاحكام التجـريبية الخـالصـة ليست، بحكم طبيعتهـا، ذات وظيفـة معيارية. ان كون الطبائعية في الاخلاق تقود، بالضرورة، الى تجريـد الاخلاق من طبيعتها المعيارية سبب كاف، في نظرنا، لرفض الطبائعية.

بعد تناولنا للنظريتين، اللاطبائعية والطبائعيـة، واظهارنـا فشلهما، مـا الذي يبقي في جعبـة الذين يتبنـون النـظرية الغـائية في الاخـلاق ليلجأوا اليـه لتسـويـغ موقفهم؟ فإن المشكلة الاساسية للموقف الغائي، كـما اتضح معنـا سابقـا، هو ان يبين لنا كيف نصل الى معرفة ما هي الاشياء ذات الخير الكامن. وقد وجدنا حتى الآن انه لا يمكن ان يكون الحدس او المعرفة العقلية المباشرة الطريقة التي توصلنـا الى ان نعرف ما هي الاشياء ذات الخير الكامن. وكذلـك لا يمكن ان تكون هـذه الـطريقة هي الـطريقة الـطبائعيـة التي تتضمن تعـريف المفهـومـات الاسـاسيـة في الاخلاق بواسطة مفهومات تجريبية. هل من طريقة ثالثة تتفوق على سابقتيها؟

يعتقـد بعض الفلاسفـة ان الطريقـة الوحيـدة التي يمكن ان توصلنـا الى ان شيئـا ما، كـالسعادة مثـلا، ذو قيمة كـامنـة هي طـريقـة اللجـوء الى الادلـة غـير

المباشرة. ان جون ستيوارت مل، في نظرنا، تبنى موقفا كهذا، وبرهانه على مبدأ المنفعة ما هو الا برهان غير مباشر، ولا يرتكب، لهذا السبب، الاغلوطة الطبيعية، كما ادعى جي. إي. مور في نقده لهذا البرهان(٢٩). وما نقصده بالبرهان غير المباشر هنا برهانا استقرائيا، لا برهانا استنباطيا، برهانا يلجأ الى الأدلة التجريبية باعتبارها الاساس الوحيد الذي يمكن ان يسوغ الى حد معقول افتراضنا ان شيئا ما، كالسعادة مثلا، ذو خير كامن. فالأدلة التجريبية التي نلجأ اليها هنا، كائنة ما كانت، لا تتضمن منطقيا الافتراض المذكور، ولا يمكن، بالتالي، ان تضمن صدقه بصورة مطلقة. انها في افضل حال لا تتجاوز كونها أدلة استقرائية، مهما بلغت قوة الدعم الذي تزود بها هذه الادلة الافتراض المذكور.

لنأخذ الآن حالة عينية كالحالة التي حاول فيها جون ستيوارت مل البرهنة على ان السعادة هي الشيء الوحيد ذو الخير الكامن. ما هو نوع الادلة غير المباشرة المطلوبة للقيام بمحاولة كمحاولة مل؟ للاجابة عن هذا السؤال، ينبغي ان نضع نصب أعيننا هنا ان ما نبحث عنه هنا هو من نوع الأدلة التجريبية التي ندركها عن طريق الملاحظة. هنا، اذا، يجب ان نلجأ الى وقائع غير خلقية ترتبط بالسعادة، وقائع ندركها او يمكننا ان ندركها عن طريقة الملاحظة التجريبية. ولكن تجدر الملاحظة هنا ان الوقائع التي نبحث عنها يجب ان تكون من النوع الذي يجد التفسير الافضل له في افتراضنا ان السعادة، ليست فقط ذات خير كامن، بل هي الشيء الوحيد الذي يتسم بالخير الكامن.

ولكن اي وقائع هي هذه الوقائع التي يمكن ان تضعنا في الوضع الدليلي المعني؟ ان هناك واقعة واحدة، في نظر مل، مهيأة اكثر من غيرها لوضعنا في الوضع الدليلي المناسب، الا وهي واقعة كون السعادة هي الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الناس لذاته. كان بإمكان مل ان يضيف هنا ان هذه الواقعة، كما يبدو، لا تتوقف على الخصوصيات الثقافية للبشر، بمعنى ان تثمين الناس للسعادة لذاتها أمر لا يبدو انه يرتبط بمرتبتهم الثقافية او بنوع الثقافة التي ينتمون اليها. فالبشر، كما يبدو، على مختلف مشاربهم وامزجتهم وانسجتهم، يطلبون السعادة، ولا شيء غير السعادة، لذاتها. وهذا ينطبق عليهم في اي عصر نجدهم فيه، وبغض النظر عن المرتبة الثقافية التي نجدهم عليها. والسؤال الآن هو: كيف

---

٢٩) يجد القارىء هذا البرهان في: J. S. Mill, **Utilitarianism**, chap. 4.
ونقد مور له في: G.E. Moore, **Principia Ethica**, op. cit., pp 1-12.

نفسر هذه الواقعة؟ يبدو ان البديل الافضل والاقوى لتفسيرها هو ان نفترض ان السعادة وحدها ذات خير كامن. بمعنى آخر، لو لم تكن السعادة ذات خير كامن والشيء الوحيد الذي يتسم بالخير الكامن، لما كان هناك احتمال قوي في ان يثمنها الناس لذاتها من دون كل الاشياء الاخرى - كل الناس في كل العصور. واذا صدق القول الاخير، يتضح عندها ان واقعة كون السعادة شيئا يرغب فيه الناس لذاته من دون كل الاشياء الاخرى تشكل دليلا قويا مسوغا - ولكن ليس بصورة مباشرة - للاعتقاد ان السعادة وحدها شيء مرغوب فيه لذاته، اي وحدها ذات خير كامن.

يجب ان ننبه القارىء هنا الى ان الاستدلال الاخير ليس مؤداه ان كون السعادة وحدها امرا مرغوبا فيه لذاته (اي وحدها ذات خير كامن) امر نستنبطه من كونها في الواقع شيئا يرغب فيه الناس لذاته من دون كل الاشياء الاخرى. لو كانت المسألة مسألة استنباط، لكان البرهان يرتكب الاغلوطة الطبيعية، كما اعتقد مور بخصوص برهان مل. وفي هذه الحالة يكون من السهل رفض البرهان على اساس ان نتيجته ذات مدلول معياري، بينما المقدمة التي يقوم عليها ليست ذات مدلول معياري، وبالتالي فإن النتيجة تثبت اكثر مما تثبته مقدمة هذا البرهان. ان مل في الواقع اوحى بأنه يرتكب هذه الاغلوطة، لأنه افترض، في سياق برهانه، وجود تناظر بين قولنا ان الدليل الوحيد على ان شيئا ما قابل لان يسمع هو اننا نسمعه بالفعل وقولنا ان الدليل الوحيد على ان شيئا ما مرغوب فيه هو اننا نرغب فيه بالفعل[30]. فالعلاقة بين كون شيء قابلا لأن يسمع وكوننا سمعناه بالفعل هي علاقة منطقية. ولذلك فإذا كانت العلاقة بين كون شيء مرغوبا فيه وكوننا نرغب فيه بالفعل مماثلة للعلاقة السابقة، اذن يجب ان ننظر اليها ايضا على انها علاقة منطقية. ولكن في نظرنا اليها كذلك، فإننا نرتكب الاغلوطة الطبيعية، لا شك، لاننا بهذا نربط منطقيا بين ما هو ذو مدلول معياري وما هو ذو مدلول واقعي خالص. بمعنى آخر، اننا بهذا نفترض، في سياق البرهان، ان القضية الكلية "كل ما يرغب فيه الناس لذاته هو شيء ينبغي ان يرغبوا فيه لذاته" هي تحليلية، اي صادقة بالضرورة المنطقية. والافتراض الاخير، لا شك، يذهب بنا في اتجاه الموقف الطبائعي في الاخلاق.

ان مل، في نظرنا، لم يكن يتجه في برهانه في اتجاه الطبائعية الاخلاقية. ان

٣٠) J. S. Mill, Utilitarianism, op. cit., chap. 4.

قوله ان الدليل على مرغوبية شيء هو كالدليل على كون شيء قابلا لان يسمع كان القصد منه ان مرغوبية شيء من الاشياء هي، كقابلية شيء لان يسمع، لا تشكل موضوعا للادراك المباشر وان معرفتنا لها، بالتالي، تحتاج الى أدلة غير مباشرة. انه لم يكن يفكر هنا بالعلاقة المنطقية بين كون شيء موضوعا فعليا للسمع وكونه قابلا لان يسمع، بل انه كان يفكر فقط في الطابع غير المباشر لمعرفتنا ان شيئا ما قابل لان يسمع.

اذا قبلنا بالتأويل الاخير لبرهان مل، اذن فإن علينا ان نقول ان ما افترضه مل هو ان المرغوبية الكامنة للسعادة مسألة نستقرئها، ولا نستنبطها، من واقعة كونها شيئا يرغب فيه الناس لذاته. ولكن هذا يقضي بأن نقول ايضا ان برهان مل يقوم على افتراض الصحة الاستقرائية للتعميم التالي: اذا كان البشر يرغبون في اي شيء لذاته، اذن فإن هذا الشيء مرغوب فيه لذاته. ولكن كيف يمكننا ان نتحقق من صدق او عدم صدق التعميم الاخير؟ فإنه يُفترض فيه ان يكون تعميما استقرائيا، وليس صادقا، بالتالي، تحليليا. اذن للتحقق من صدقه او عدم صدقه، ان كان غير صادق، علينا ان نلجأ الى عالم الوقائع. ولكن في لجوئنا لعالم الوقائع ما سنكتشفه، في افضل حال، هو ما اذا كان البشر يرغبون في شيء ما لذاته او لا يرغبون، وليس ما اذا كان هذا الذي يرغبون فيه لذاته او لا يرغبون فيه يتسم او لا يتسم بالمرغوبية الكامنة. فالمرغوبية الكامنة، في ضوء رفضنا للطبائعية في الاخلاق، ليست جزءا من عالم الوقائع التجريبية، وليست، بالتالي، مما يمكننا اكتشافه عن طريق الملاحظة التجريبية. واذا صح هذا، اذن ليس بوسعنا، حتى من حيث المبدأ، ان نكتشف تجريبيا ان ما يرغب فيه الناس لذاته في هذه الحالة او تلك هو في الوقت نفسه شيئا مرغوبا فيه لذاته او غير مرغوب فيه لذاته.

بإمكاننا ان نوضح المسألة الاخيرة اكثر اذا حاولنا ان نجيب عن السؤال: ما الذي يمكنه ان يشكل، من حيث المبدأ، دحضا للتعميم المذكور؟ والجواب هنا واضح، الا وهو: اكتشافنا ان هناك شيئا ما يرغب فيه الناس لذاته، ولكن هذا **الشيء لا يتسم بالمرغوبية الكامنة**. ولكن بما ان المرغوبية الكامنة ليست بالامر الذي يمكننا ان نكتشفه تجريبيا، اذن من الواضح ان القضية "ان كذا وكذا شيء يرغب فيه الناس لذاته، ولكن كذا وكذا لا يتسم بالمرغوبية الكامنة" ليست قضية يمكن التحقق من صدقها تجريبيا. فهذه القضية لا تصدق الا اذا صدق جزءاها.

ولكن بما ان جزءها الثاني ليس مما يمكن التحقق من صدقه تجريبيا، اذن فإن القضية، ككل، ليست مما يمكن التحقق من صدقه تجريبيا. واذا كان التحقق من انها صادقة هو ما نحتاج اليه لدحض التعميم الذي يعنينا، اذن فإنه لا يمكن، حتى نظريا، دحض هذا التعميم تجريبيا. وهذا سبب كاف لعدم اعتبار هذا التعميم تعميما استقرائيا.

ولكن هذا التعميم، في ضوء رفضنا للمذهب الطبائعي، لا يمكن ان يكون صادقا تحليليا. واذا لم يكن استقرائيا، اذن فهو ايضا ليس صادقا استقرائيا. فهل هو تعميم تركيبي - قبلي بالمعنى الكنطي؟ الجواب هو بالنفي، لانه لا يبدو هنا ان هناك علاقة ضرورية بين كون الناس يرغبون في شيء بالفعل وكونه مرغوبا فيه، علاقة من النوع الذي يمكننا ان نعرفه قبليا. واذا صح ان هذا التعميم لا هو صادق تحليليا ولا هو صادق استقرائيا ولا هو تعميم تركيبي صادق قبليا، اذن فلا اساس لدينا لافتراض صدقه. بيد ان برهان مل عديم الجدوى بدون افتراض صدق التعميم المذكور.

بالاضافة الى ما سبق، توجد صعوبة اخرى متعلقة بكون رغبة الناس في شيء، وحتى رغبتهم فيه لذاته، مسألة لا يمكن عزلها عن محيطهم الثقافي او الاجتماعي او تركيبهم السيكولوجي او ظروف نشأتهم او حتى تركيبهم الفسيولوجي. خذ، مثلا، السادي، هل يمكننا ان نفهم طلبه اللذات السادية بمعزل عن تركيبه السيكولوجي؟ وماذا عن الذين يطلبون المعرفة لذاتها؟ هل ما يفسر تثمينهم اياها لذاتها هو انها ذات خير كامن ام هو شيء يتعلق بهم هم، بنظرتهم الذاتية للامور المتعلقة بدورها بنفسيتهم وظروف نشأتها؟ وماذا عن العدالة او الحرية او الصداقة او الكرامة؟ هل رغبة بعض الناس في اي من هذه لذاتها هي دليل على مرغوبيتها الكامنة، ام ان هناك تفسيرا آخر لذلك يرتبط بهؤلاء الناس، بنظرتهم للامور والظروف التي نجدهم فيها؟

قد يعترض فيلسوف كـ"مل" على ما جاء في الفقرة السابقة على اساس ان رغبة الناس في السعادة لذاتها هي رغبة مشتركة بين جميع البشر على مختلف ثقافاتهم وبيئاتهم وظروفهم وأمزجتهم وأن السعادة وحدها هي ما يسعى الناس اليه لذاته. فالمعرفة والعدالة والحرية والصداقة وغير ذلك مما له قيمة كبيرة في حياة الناس انما يكتسب قيمته من كونهم يتصورون انه مكون رئيس من مكونات

السعادة. ولكن حتى لو سلمنا هنا بما ينطوي عليه الاعتراض الاخير، فهل يعني هذا ان المرغوبية الكامنة المزعومة للسعادة هي التفسير الاقوى لواقعة ان السعادة هي وحدها التي يرغب فيها الناس، كل الناس، لذاتها؟ أليس معقولا اكثر ان نقول هنا ان التفسير للواقعة الاخيرة يكمن في سمات معينة ثابتة للطبيعة البشرية، سمات ترتبط ببنيتهم الفسيولوجية اكثر من ارتباطها بأي شيء آخر؟ اذا اخذنا في الحسبان هنا ان ما يأخذه مل على انه تفسير لهذه الواقعة لا يمكن دحضه، حتى من حيث المبدأ، اذن فإن هذا وحده يكفي لأن يظهر تفوق التفسير الذي نقترحه على تفسير مل. فإن ما نقترحه هو حتما قابل للدحض، نظريا. فإذا وجدنا كائنات لها تكويننا النفسي - الفسيولوجي ومع ذلك لا تطلب السعادة لذاتها، فعندها نكون قد وجدنا ما يدحض فرضيتنا. اما فرضية مل، كما بينا سابقا، فلا يمكننا، حتى نظريا، ان نجد ما يدحضها، ولهذا فهي خلو من اي قيمة علمية.

لنفترض الآن، على سبيل الجدل، ان مل مصيب وانه، بالتالي، وضعنا في الوضع الدليلي الذي يسمح لنا بأن نقول بحق ان السعادة وحدها ذات خير كامن. فهل يكفي هذا وحده لحل مشكلة الاخلاق المعيارية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن الانتقال من معرفتنا لما هي الاشياء ذات الخير الكامن الى ما نحن ملزمون بفعله خلقيا ليس بالامر السهل على الاطلاق، كما يهيىء لنا الغائيون. فإن هذا الانتقال غير مشروع بدون رد الواجب الى الخير. ولكن لا يمكن، في نظري، تسويغ هذا الرد.

حتى نفهم الاسباب التي تدعونا لاتخاذ الموقف الاخير، لنبدأ بتناول وضع عيني، مفترضين ان مل مصيب في اعتقاده ان السعادة وحدها ذات خير كامن. الوضع العيني الذي نريد تناوله هنا هو وضع نواجه فيه ببديلين ب ١ و ب ٢. وسنفترض هنا ان اختيار ب ١ في هذا الوضع هو الذي سيقود من بين البدائل الاخرى المتاحة لنا، الى تحقيق اكثر ما امكن من السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس ولكنه يستوجب منا ان نعامل شخصا ما باجحاف، بينما اختيار البديل الآخر، وان كان لا يحقق نفس القدر من السعادة، الا انه لا يستوجب عدم معاملة الجميع بانصاف. هل واضح هنا اننا ملزمون خلقيا باختيار ب ١؟ أليس واجبا علينا، من الزاوية الخلقية، ألا نجحف بحق أحد من الناس؟ قد نجد انفسنا طبعا في وضع يكون لا مناص لنا فيه، من الوجهة الخلقية، من الاجحاف بحق شخص ما، ولكن يبدو ان التسويغ الخلقي الوحيد في حالات كهذه

للاجحاف بحق الشخص المعني هو انه الوسيلة الوحيدة لمنع حصول اجحاف اكبر بحقوق اشخاص سواه. ولكن في المثال الذي ندرسه لا يمكننا ان ننظر الى اختيار ب ٢ على انه يلحق اجحافا بحق اشخاص معينين فقط على اساس ان هذا الاختيار لا يحقق لهم نفس القدر من السعادة الذي كان سيتحقق لهم عن طريق اختيار ب ١. فحسب افتراضنا الاصلي، فإنني، في اختيار البديل الثاني، لا أخرق اي حق اساسي لأي شخص، ولا أقوم بأي عمل يتضمن معاملة اي منهم بصورة لا تساوي بينه وبين الاشخاص الآخرين. ليس واضحا، اذاً، كيف يمكنني ان اسوغ، خلقيا، اختيار البديل الاول الذي يتضمن الحاق الاجحاف بحق شخص ما في الوقت الذي لا يكون فيه هذا الاختيار هو وسيلتي الوحيدة لمنع الحاق اجحاف اكبر بحقوق آخرين.

بإمكاني الآن عن طريق تعديل المثال على نحو معين ان أبين بصورة اوضح انه لا يمكن تسويغ ب ١ من الزاوية الخلقية. ما نحتاج اليه هنا لنبين هذا بوضوح هو ان نضيف على افتراضنا السابق ان القدر الاضافي من السعادة الذي يحققه اختيار ب ١ لا يتجاوز سوى بنسبة قليلة جدا القدر الذي يحققه اختيار ب ٢. هنا لا اظن اننا سنتردد في القول انه لا يمكن تسويغ اختيار ب ١ خلقيا. وهذا الامر يصبح اكثر وضوحا اذا اجرينا تعديلا آخر على مثالنا وتصورنا ان من سأجحف بحقه الى حد كبير فيما لو اخترت البديل الاول هو ابنتي او والدتي او زوجتي. هل القدر الاضافي القليل جدا من السعادة الذي يحققه اختيار البديل الاول يكفي، من المنظور الخلقي، لتسويغ الحاقي اجحافا كبيرا بحق شخص عزيز جدا علي؟ من الصعب ان نتصور هنا ان شخصا عاقلا يمكنه ان يجيب بالايجاب. واذا صح ما نقول، اذن فإن كون اختيار البديل الاول هو الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة، وبالتالي من الخير الكامن، لا يشكل مسوغا كافيا، من الوجهة الخلقية، لالزامنا باختياره. وهذا بدوره يعني ان الغائي في الاخلاق غير مصيب في رده الواجب الى الخير.

قد يتساءل بعض القراء عما اذا كان بإمكان الغائي ان يتجنب اعتراضنا السابق عن طريق تجاوزه الطابع الهيدوني لنظرية المنفعة الكلاسيكية، كما فعل جي. إي. مور، وتبنيه لنظرية تعددية في المنفعة Pluralistic Utilitarianism [٣١]. ان

---

(٣١) ان هذه النظرية تعرف عموما بنظرية المنفعة المثالية Ideal Utilitarianism
انظر: Brandt, op. cit. p. 355

النظرية الاخيرة، كما رأينا في الفصل السابق، لا ترى في السعادة وحدها قيمة كامنة، بل تتجاوز ذلك الى اعتبار اشياء اخرى مثل العدالة والصداقة والمساواة والتحقيق الذاتي على انها ذات قيمة كامنة[٣٢].

اذن، فإن اشتقاق الواجب من الخير، بالنسبة لهؤلاء، يعني اشتقاق معرفتنا لما نحن ملزمون به خلقيا، ليس فقط من معرفتنا لما يحقق اكثر ما امكن من السعادة، بل وايضا من معرفتنا لما اذا كان يحقق اكثر ما امكن من الصداقة والعدالة وما الى هنالك من القيم الكامنة. واذا عدنا الآن الى مثالنا السابق، نجد ان البديل الثاني هو الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة والعدالة معا، بينما البديل الاول، حسب افتراضنا الاصلي، يحقق السعادة دون العدالة. يبدو، اذا، ان المنظور المنفعي التعددي لا يستوجب اختيار البديل الاول، كالمنظور المنفعي الهيدوني، لأنه اذا كانت العدالة، كالسعادة، ذات قيمة كامنة، اذن ما يلزمنا به المنظور المنفعي التعددي هو تحقيق اكثر ما امكن من السعادة والعدالة، وليس فقط تحقيق اكثر ما امكن من السعادة وحدها.

ولكن كيف يمكن لمنظور التعددي ان ينفعنا في الحالات التي ينبغي ان نختار فيها بين القيم الكامنة المتعددة؟ اذا وجدنا، مثلا، انفسنا في وضع علينا ان نضحي فيه بالسعادة او الصداقة لنقيم العدالة، فكيف نقرر في حالات كهذه ما الذي يحقق اكثر ما أمكن من القيمة الكامنة؟ كيف يمكننا ان نقرر بكم من السعادة او الصداقة يجب ان نضحي مقابل ضمان العدالة لشخص او مجموعة من الاشخاص او بكم من العدالة يجب ان نضحي مقابل ضمان تحقيق السعادة والصداقة؟ هل يمكننا، فعلا، هنا ان نجد معيارا عقلانيا يمكننا من ان نقرر من ان الثمن الخلقي الذي يجب ان نتحمله جراء التضحية بشيء من السعادة أو الصداقة يزيد او ينقص، والى أي حد، عن الثمن الخلقي لتضحيتنا بشيء من العدالة؟ بدون اعطاء اجوبة مقنعة عن اسئلة كهذه، فإنه لا أمل في تزويد مذهب المنفعة التعددي بأي اساس عقلاني.

---

(٣٢) ان بعضهم ينظر الى اشياء مثل العفة والصدق على انها ذات قيمة كامنة. انظر: المرجع السابق، ص ٣٨٥

الفصل العاشر

المذهب الديونطولوجي

الفصل العاشر

المذهب الديونطولوجي

لنفترض الآن على سبيل الجدل ان المشكلات التي اثرناها في وجه المذهب الغائي في الاخلاق قابلة للحل او انها عولجت بشكل مرض، فهل يكفي هذا وحده لانقاذ الموقف الغائي؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن هناك مفهوما هاما في الاخلاق هو مفهوم الواجبات الخاصة، وهو مفهوم يجعل من الصعب جدا، كما سنبين بعد حين، التمسك بالموقف الغائي التقليدي، ويدفع بنا في اتجاه الموقف الديونطولوجي[1]. فما الذي يتضمنه هذا المفهوم، ولماذا يتعارض مع الموقف الغائي التقليدي؟

ان مفهوم الواجب الخاص يرتبط في المقام الاول بوجود مؤسسات من مختلف الاشكال والانواع، مؤسسات اجتماعية وقانونية وتربوية وما الى ذلك. وما من شخص بيننا الا وهو ينتمي الى مؤسسة او اخرى من هذه المؤسسات، بل من المرجح ان ينتمي الى اكثر من واحدة منها. فإن كل شخص بيننا ينتمي، على الاقل، الى مؤسسة العائلة، فهو ابن أو أب او شقيق او زوج. بالاضافة الى ذلك، قد ينتمي واحدنا الى مؤسسات اخرى. فقد يكون عضوا في نقابة او حزب او جمعية ما. قد يكون مدرسا او قاضيا او رئيس منظمة او مدير شركة. قد يكون قائد جيش او جنديا بسيطا. ولكن كائنا ما كان الوضع او المركز الذي يحتله

---

١) سنجد فيما بعد انه بامكاننا ان نحافظ على مفهوم الواجبات الخاصة في الاخلاق دون التخلي كلية عن المذهب الغائي ودون احتضان المذهب الديونطولوجي، بل عن طريق التركيب بين الموقف الغائي والموقف الديونطولوجي وذلك ضمن اطار ما صار يعرف بمذهب المنفعة القاعدية. أنظر الفصل المقبل.

واحدنا ضمن اطار المؤسسة التي ينتمي اليها، فإن هناك واجبات معينة يجد نفسه ملزما بها، من الوجهة الخلقية، بحكم احتلاله ذلك الوضع او المركز وفقط بحكم ذلك. بمعنى آخر، ان هناك واجبات خلقية معينة مترتبة على كون واحدنا ابا او ابنا او شقيقا او مربيا او قاضيا او جنديا او نقابيا وما الى ذلك.

لا يجوز ان يفهم الانتماء الى مؤسسة هنا على انه فقط انتماء الى مؤسسة بالمعنى التقليدي الضيق، كمؤسسة العائلة او الجيش وما اشبه ذلك[٢]. فإن هناك مؤسسات اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة التي تفرض وجودها طبيعة الممارسات الاجتماعية، دون ان يعني هذا وجود مؤسسة بالمعنى التقليدي لها اعضاؤها والقيمون عليها وما اشبه ذلك. فإن لواحدنا، مثلا، وظيفة ما يشغلها او مهنة ما يعمل فيها، حرة او غير حرة. فهو اما مهندس او طبيب او تاجر او بائع متجول وغير ذلك. وسواء أكانت المهنة التي يعمل واحدنا فيها حرة ام غير حرة، اي سواء أكانت مهنتي من النوع الذي لا يربطني بمؤسسة ما بالمعنى التقليدي ام لا، فإن ممارستي لهذه المهنة تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية معينة. وهي من حيث كونها ممارسة تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية تشكل مؤسسة اجتماعية بالمعنى الواسع جدا.

من الضروري التوضيح هنا ان الفلاسفة المعاصرين الذين يتعاملون مع هذا المفهوم الواسع للمؤسسة الاجتماعية لا يشترطون لتطبيقه وجود وظائف او مهن من نوع او آخر. فإن الشرط الهام هنا لتطبيق هذا المفهوم الواسع للمؤسسة هو وجود ممارسات اجتماعية من نوع او آخر، اي ممارسات تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية. وبهذا المعنى، بإمكاننا ان نتكلم على مؤسسة الحفاظ على الوعد او مؤسسة القصاص، حيث لا يقصد بالقصاص في هذه الحالة معناه القانوني الذي يربط القصاص بمؤسسة بالمعنى التقليدي للكلمة[٣]. فإن قيامي بوعد ما، مثلا، امر لا يرتبط بشغلي وظيفة معينة او بعملي في مهنة ما. انني اقوم بالوعد، عندما

---

٢) ان جون رولز، مثلا، وكذلك جون سيرل ينظران الى الممارسات الاجتماعية على أنها مؤسسات بمعنى من المعاني. انظر على التوالي:

J. Rawls "two Concepts of Rules", in **Philosophical Review,** L X I V, No, 1 (1955), 3 - 32; J. Searle, **Speech Acts,** (Cambridge 1969), chap. 8.

٣) تجدر الاشارة هنا الى وجود تحفظ لدى بعض الفلاسفة المعاصرين حول تطبيق مفهوم المؤسسة على شيء كالقيام بالوعد أو الحفاظ عليه. أنظر:

Stanley Cavell, **The Claim of Reason** (Oxford, 1979), pp. 293 - 303.

اقوم به، بمثابتي انسانا، وبغض النظر عن الوضع او المركز الذي احتله، وكائنة ما كانت المؤسسة التي انتمي اليهـا بالمعنى التقليـدي الضيق للمؤسسة. ولكن القيـام بالوعد ممارسة تخضع لقواعد اجتماعية محددة، وهو بهذا المعنى شأن مؤسسي بـالمعنى الواسع. هذا أمر واضح، في نظر جون رولز، من كون الجملة "انا أعد بأن افعل كذا وكذا" هي جملة ذات وظيفة اجرائية Performative لا يمكن ان تكون لها الا اذا افترضنا مقدما وجود ممارسة تخضع لقـواعد اجتـماعية او مؤسسيـة محددة. من هنـا يتضح له انه من غير المعقول ان نؤول القواعد التي يخضع لهـا القيام بـالوعـد على انها لاحقـة منطقيـا للقرارات المحـددة التي وصلنا اليهـا في السابق حـول حـالات محددة من القيام بالوعـد. بمعنى آخر، من غـير المعقول ان نقـول هنا ان القـاعدة التي تقضي بالحفاظ على الوعد هي قاعدة مشتقة من اكتشافنا في الحـالات السابقـة انه من الافضل على وجه العموم لواحدنا ان يحافظ على وعوده[٤].

هذا ايضا ما ينطبق على القصاص. فإنه لا يمكننـا ان نشير الى حـالة عينيـة من الحالات التي يقاصص فيها شخص ما على ذنب اقترفـه الا في سياق افـتراضنا ممـارسة اجتـماعية تخضـع لقواعـد مؤسسية محـددة[٥]. ليس من الضروري هنـا ان تكـون القواعـد المؤسسية المعنيـة قواعـد قانـونية. فقـد يمارس القصـاص من قبل الوالدين على ولدهما او من قبل المعلم على تلميذه او من قبـل الوصي عـلى من هو وصي عليـه. وفي حالات من النـوع الاخير نتكلم عـلى مؤسسة القصـاص بالمعنى الواسع للمؤسسة، اي بمعنى وجود ممارسة اجتماعية تخضع لقواعد مؤسسية محددة. والقصـاص، مثل الحفـاظ على الـوعد، نمـارسه وفق القـواعـد المؤسسيـة المكـونـة للممـارسة المعنيـة، وليس لاي سبب آخـر يتجـاوز هـذه القـواعـد. ان الاسبقيـة المنطقية للممارسة هنا تحتم علينا ان نقول اننا عندما نقـاصص الآن، فإن الاعتبـار الاساسي هو للقواعد المؤسسية التي يخضع لها القيام بـالقصاص وليس لاكتشـافنا، على افتراض اننا اكتشفنا شيئا من هذا، اننـا عندمـا قاصصنـا في الماضي، في ظـل شروط مماثلة لما نحن مواجهون به الآن، حققنا افضل النتائج الممكنة.

بإمكاننا الآن في ضوء التحليل السابق ان نعرف مفهوم الواجب الخاص على انه الواجب الـذي يفرضـه انتماء شخص الى مؤسسـة بالمعنى الضيق او الـواسع او انخراطه في ممارسة اجتماعية من نوع او آخر تخضع لقواعد مؤسسية محـددة. بمعنى

---

٤) J. Rawls, op. cit., p. 273.

٥) المرجع السابق.

آخر، انه الواجب الذي يفرضه على واحدنا كونه، مثلا، أبا او معلما او قاضيا او صديقا او واعدا او مستدينا او رئيسا او مرؤوسا او صاحب عمل او طبيبا وما الى هنالك. والواجب الذي يفرضه انتماء شخص الى مؤسسة اجتماعية او اشتراكه في ممارسة اجتماعية لا يمكن الا حسبانه للوهلة الأولى Prima Facie واجبا ملزما لهذا الشخص. من الواجبات التي يفرضها على القاضي، مثلا، كونه قاضيا هو ان يراعي في مقاضاته للمتهمين كل الاعتبارات القانونية التي لا غرض من مراعاتها سوى احقاق الحق، اي ضمان حصول كل ذي حق على حقه وضمان عدم تبرئة ساحة المذنب او ادانة البريء. ولذلك فعندما ينظر القاضي في قضية شخص متهم بتهمة معينة او في قضية شخص يدعي حقا ما، فإن السؤال الرئيس الذي يواجهه ليس: الى اي مدى تؤثر ادانة او عدم ادانة المتهم على السعادة العامة او الى اي مدى يؤدي حرمان او عدم حرمان الشخص من الحق الذي يدعي انه له الى تحقيق السعادة العامة؟ فإن المنظور الخلقي، في هذه الحالة، يفرض عليه بوضوح، باعتباره قاضيا، الا يعالج سوى اسئلة كهذه: هل المتهم بريء أم مذنب؟ هل للمدعي الحق فيما يدعيه أم أن ادعاءه باطل؟

ان حالات من النوع الذي يؤدي فيه مفهوم الواجب الخاص دورا مركزيا هي، لا شك، حالات تدل، على الاقل، على انه على مستوى تقويم افعال الافراد، من المنظور الخلقي، لا اهمية في الحالات المعنية للنتائج المترتبة على قيام الافراد بالافعال التي تشكل موضوع التقويم الخلقي. فعندما نقوّم أفعال القاضي في مثالنا السابق، فإنه من الواضح انه لا اهمية، من المنظور الخلقي، لما اذا كانت ادانته للمتهم، ان ادانه، او تبرئته لساحته، ان برأها، تقود الى نتائج حسنة أم لا. ان الامر الوحيد ذو الاهمية هنا، من المنظور الخلقي، هو ما اذا كان القاضي قام بواجبه، باعتباره قاضيا، اي راعى كل الاعتبارات القانونية، من اجرائية وغير اجرائية، بحيث لم يبق احتمال يذكر لظهور البريء بمظهر المذنب او المذنب بمظهر البريء وكان قراره بالادانة او التبرئة قائما على هذه الاعتبارات وحدها.

يذهب بعض الفلاسفة الى أبعد بكثير مما يقود اليه تحليلنا السابق، اي الى حد الاعتقاد أن النتائج المترتبة على أفعالنا هي، في كل الحالات، بدون اهمية، من المنظور الخلقي، في عملية تقويم الافعال او حتى الممارسات الاجتماعية ذاتها. ان الموقف الذي ينطلق منه هؤلاء الفلاسفة هو ما يعرف بالموقف الديونطولوجي في الاخلاق او بأخلاق الواجب. ان اشهر ممثلي هذا الموقف الفلسفي هو، لا

شك، الفيلسوف الالماني عمانوئيل كنط[٦] . يقوم هذا الموقف على المسلمة الاساسية القائلة ان مفهوم الواجب هو المفهوم الاساسي في الاخلاق، اي انه لا يمكن رد مفهوم الواجب الى مفهوم الخير، كما يدعي الغائيون. هذا لا يعني ان المفهوم الاخير يمكن رده الى مفهوم الواجب. ما يصر عليه الديونطولوجي هو انه لا علاقة ضرورية بين كون الفعل الزاميا خلقيا واتصافه بالخيرية. فإن اتصاف الفعل بالخيرية لا هو شرط ضروري ولا هو شرط كاف لكونه الزاميا من المنظور الخلقي. وهذا يعني، بدوره، ان كون الفعل الزاميا خلقيا ليس شرطا كافيا لاتصافه بالخيرية. اذن فمثلما لا يمكننا ان نشتق مفهوم الواجب من مفهوم الخير، كذلك لا يمكننا ان نشتق مفهوم الخير من مفهوم الواجب.

ولكن السؤال الذي لا بد من ان يواجهنا الآن هو السؤال التالي: اذا كان مفهوم الواجب هو المفهوم الاساسي في الاخلاق، بمعنى انه غير قابل لان يشتق من مفهوم الخير، اذن من اين نستمد معرفتنا لما هو واجب خلقيا؟ حتى نفهم الجواب الذي يعطيه كنط عن هذا السؤال، علينا ان نوضح في البداية بعض المفهومات المحورية في فلسفة كنط الاخلاقية، وبخاصة مفهوم الارادة الطيبة ومفهوم الامر المطلق ومفهوم القانون الخلقي.

لنبدأ بمفهوم الارادة الطيبة. ان كثيرا من افعالنا يمليه الميل او الهوى او الرغبة في تحقيق اللذة او مجانبة الألم. ففي هذه الحالات لا يمكن اعتبار المسوغ لقيامنا بفعل ما دون الافعال الاخرى مسوغا خلقيا في نظر كنط، لأن المسوغ الخلقي لقيامنا بفعل ما لا يتطابق، بالضرورة، مع ميولنا وأهوائنا ورغباتنا. ففي الكثير من الحالات ما هو مسوغ خلقيا معاكس لما نميل الى فعله او لما نهواه او نرغب فيه او لما يحقق لنا اللذة او يجنبنا الألم. بمعنى آخر، اذا كان ما هو مسوغ خلقيا في حالة من الحالات متطابقا مع ما نميل الى فعله او ما نرغب فيه، فإن هذا سيكون من قبيل الصدفة، وليس لأن طبيعة ما هو مسوغ خلقيا تملي منطقيا تطابقه مع ما نميل اليه او نرغب فيه، بغض النظر عن اسباب هذا الميل او هذه الرغبة.

اذا انطلقنا الآن من هذا التمييز المنطقي بين ما نميل الى فعله او ما نرغب في فعله وبين ما هو مسوغ خلقيا او صحيح خلقيا، يصير بإمكاننا ان نقسم علل

---

٦) أنظر: Imanuel Kant, **The Foundations of the Metaphysics of Morals,** (New York: Liberal Arts Press, 1959).

الافعال الى قسمين عريضين. القسم الأول يشتمل على الرغبات والميول والاهواء والمقاصد والنيات وما اشبه ذلك، والقسم الثاني يشتمل على العلل او المسوغات الخلقية. بإمكاننا هنا لاغراض تحليلنا ان نختصر الاخيرة في علة واحدة، الا وهي ان يكون الفعل واجبا او صحيحا خلقيا، على ان نشرح فيا بعد ما الذي يجعل فعلا من الافعال واجبا او صحيحا من الوجهة الخلقية، في نظر كنط.

من السهل علينا الآن ان نشرح، في ضوء التقسيم السابق، مفهوم الارادة الطيبة. فالفعل الذي يعبر عن ارادة طيبة، حسب فهم كنط للارادة الطيبة، هو ذلك الفعل الذي لا يكون للفاعل اي مسوغ للقيام به سوى كونه فعلا واجبا او صحيحا من المنظور الخلقي. في هذه الحالة ما ينطبق على الفاعل هو انه يفعل الواجب لانه واجب، وليس، مثلا، لانه يريد ان يتجنب العقاب او ان يحقق رغبة معينة لديه او طمعا في مكافأة ما. فلو كان المسوغ لقيامه بفعل ما شيئا بمثابة رغبة معينة لديه، فإن قيامه بهذا الفعل لن يكون في هذه الحالة معبرا او صادرا عن ارادة طيبة، حتى ولو كان هذا الفعل واجبا من المنظور الخلقي. يوجد، اذاً، شرطان اساسيان لحسبان قيام شخص بفعل معين صادر عن ارادة طيبة، وهما: (أ) ان يكون الفعل المعني واجبا او صحيحا من المنظور الخلقي،و(ب) ان يكون المسوغ الوحيد لقيام الفاعل به هو انه واجب او صحيح من المنظور الخلقي.

ان الارادة الطيبة، في نظر كنط، هي الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، الشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على نحو غير مشروط(٧). وهي، لذلك، الخير الاسمى، وبالتالي فإن امتلاكها هو الغرض النهائي للحياة الخلقية. توجد، باعتراف كنط، اشياء كثيرة ذات قيمة او حتى ذات قيمة كامنة ولكنها ليست كلها ذات قيمة بصورة مطلقة. من هذه الاشياء اللذة والذكاء والمعرفة. ولكن ما هو المقصود هنا بأن شيئا ما ذو قيمة وحتى ذو قيمة كامنة ولكن قيمته ليست مطلقة؟ ان ما يفهمه كنط بامتلاك شيء لقيمة كامنة مطلقة يقضي بتوافر شرطين لامتلاك اي شيء لقيمة كامنة مطلقة، الا وهما ان يكون هذا الشيء، اولا، من النوع الذي يجدر ان نطلبه لذاته وأن يكون، ثانيا،

---

٧) نجد تناول كنط لمفهوم الخير غير المشروط في الجزء الاول من:

The Foundations of the Metaphysics of Morals (New York: Liberal Arts Press, 1959), PP. 9 - 10.

من النوع الذي يظل جديرا بأن نطلبه لذاته، كائنة ما كانت الصفات التي قد تنضاف اليه. ان الشرط الاول، ولكن ليس الشرط الثاني، متحقق او يبدو انه متحقق بالنسبة لاشياء مثل اللذة والذكاء والمعرفة. فإن اللذة، مثلا، بوصفها لذة فحسب، هي، لا شك، من نوع الاشياء التي يجدر ان نطلبها او ان نثمنها لذاتها وليس لاي شيء سواها. ولكن لو اضفنا السادية الى اللذة، فالحاصل الاخير في هذه الحالة ـ اي اللذة السادية ـ ليس شيئا يجدر ان نثمنه لذاته، بل شيء فاقد القيمة او فاقد الخيرية. بمعنى آخر، ان اضافة السادية الى اللذة يفقدها قيمتها او خيريتها، وبالتالي فإن امتلاكها قيمتها او خيريتها امر مشروط بكونها، على الاقل، لذة غير سادية.

نجد بصورة مماثلة ان الذكاء الذي قد يعتقد بعضنا انه ذو قيمة في ذاته، يفقد قيمته اذا وجد جنبا الى جنب مع صفات اخرى كالميل الشديد الى ايذاء الآخرين او استغلالهم. هنا يصير الذكاء ذكاء من النوع المسخر للأذى او الاستغلال فيفقد قيمته. واذا أخذنا مثال المعرفة، نجد ان ما ينطبق على اللذة والذكاء ينطبق ايضا عليها. فالمعرفة، بمثابتها معرفة، هي، كما يبدو، جديرة بأن نثمنها لذاتها، ولكن الصورة، لا شك، تتغير جذريا اذا اضفنا الى المعرفة صفة كالنزعة الى التدمير او الانانية. هنا تصير المعرفة وسيلة للتفنن في ابتكار وسائل التدمير او وسيلة لخدمة مصالح الفرد دون ايما اعتبار لمصالح الآخرين، وفي كلتا الحالتين تفقد قيمتها.

يذهب كنط الى حد الاعتقاد ان الارادة الطيبة وحدها ذات قيمة كامنة مطلقة وحدها الخير الاسمى. فلا يوجد، في نظره، اي وضع ممكن يؤدي فيه وجود الارادة الطيبة الى جانب صفة او صفات اخرى الى افقاد الارادة الطيبة قيمتها، كائنة ما كانت هذه الصفة او الصفات الاخرى. بإمكاننا طبعا ان نتصور وضعا يؤدي فيه اكتساب شخص لصفات من نوع معين الى فقدانه ارادته الطيبة. فمن يمتلك ارادة طيبة لا يمكنه ان يظل محتفظا بها اذا اكتسب، مثلا، صفات كالانانية الجامحة. فإن صفة كالاخيرة تجرد الشخص الذي يمتلكها من اي مسوغ خلقي للقيام بالافعال التي يقوم بها او يزمع على القيام بها. فإن من يمتلك هذه الصفة لا يكون لديه مسوغ للقيام بما يقوم به او يزمع على القيام به من افعال سوى اعتقاده انها ستحقق له اكثر ما امكن من النفع في ظل الشروط الموضوعية التي يجد نفسه فيها. اذن، فإن امتلاكه لهذه النزعة الانانية الجامحة يصير متنافيا مع

امتلاكه لارادة طيبة. ولكن المسألة المهمة، في اعتقاد كنط، هي انه اذا اخذنا الصفات التي يمكن ان توجد بجانب الارادة الطيبة، اي التي لا يتنافى امتلاك شخص لها مع امتلاكه لارادة طيبة، فإنه يمكن القول ان امتلاك صاحب الارادة الطيبة لاي صفة او مجموعة من هذه الصفات لا يمكن ان يولد وضعا اسوأ من امتلاكه لارادة طيبة بدون هذه الصفات الاخرى. وهذا، لا شك، يميز الارادة الطيبة بصورة جوهرية عن الاشياء الاخرى التي لها قيمة في ذاتها كاللذة او المعرفة. فاللذة، كما رأينا، لا تكون لها قيمة كاملة غير منقوصة الا اذا لم تكن من نوع معين، كالنوع السادي على سبيل المثال، لا الحصر، والمعرفة ايضا تظل على قيمتها بشرط الا يمتلك صاحب المعرفة صفات من النوع الذي يجعله يسخر معرفته لاغراض انانية وما اشبه ذلك. اما الارادة الطيبة فإنه لا يمكن مطلقا ان يؤدي امتلاك صاحبها لاي صفة او مجموعة من الصفات التي لا تتنافى مع امتلاكه لارادة طيبة الى الانتقاص من قيمتها.

ان نقول ان الارادة الطيبة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة في ذاته بدون قيد او شرط هو ان نقول، بناء على تحليل كنط لمفهوم الارادة الطيبة، ان قيامنا بما هو واجب او صحيح خلقيا، لانه واجب او صحيح خلقيا وفقط لانه كذلك، هو الامر الوحيد الذي يمتلك قيمة في ذاته بدون اي قيد او شرط. ولكن السؤال الذي لا بد من ان يواجهه كنط الآن هو السؤال التالي: كيف نعرف ما هو واجب أو صحيح خلقيا؟ ان جواب كنط يتلخص في الآتي: ان واجباتنا يقررها القانون الاخلاقي. اذن حتى نعرف ما هي واجباتنا الخلقية في وضع معطى، علينا ان نعرف ما الذي يمليه علينا القانون الاخلاقي في هذا الوضع، اي ما هو الامر المطلق الذي يأمر القانون الاخلاقي بالتقيد به في الوضع المعطى. من هنا يتضح ان مفهوم صدور الفعل عن ارادة طيبة مكافىء، في نظر كنط، لمفهوم صدور الفعل عن احترام القانون الاخلاقي. فإن ما يعنيه صدور فعل عن ارادة طيبة هو ان صاحبه قام به لأن من واجبه القيام به وفقط لأن من واجبه القيام به. واذا كان ما يعنيه قولنا ان من واجب شخص ان يقوم بهذا الفعل او ذاك هو ان القيام بهذا الفعل هو ما يأمر به القانون الاخلاقي، اذن فإن ما يعنيه صدور فعل عن ارادة طيبة هو ان صاحبه قام به لا لسبب آخر سوى ان القانون الاخلاقي يأمره بالقيام به. واذا اخذنا في الاعتبار الآن ان مفهوم صدور فعل عن احترام القانون الاخلاقي يشير، في نظر كنط، الى وفقط الى كون صاحب هذا الفعل قام به لا

لسبب آخر سوى كونه ما يأمره بالقيام به القانون الاخلاقي، يتضح عندها أنـه لا فرق، مفهوميا، بالنسبة لكنط، بين مفهـوم صدور الفعـل عن ارادة طيبة ومفهـوم صدوره عن احترام القانون الاخلاقي(٨).

ولكن ما هو القانون الاخـلاقي؟ انه ليس شيئـا كالقـانون الـطبيعي، لأنه، قبل كل شيء آخر، قانون معياري، مما يعني صدوره عن العقل العملي لا العقـل النظري. وهو يختلف عن القانون الطبيعي ايضا في كونه قبليا، وبالتـالي ذا طابـع ضروري وكلي ومطلق. ان طابعه المعياري واضح من كونه قانونا أمريـا، ولكن ما يأمر به القانـون الاخلاقي شيء يقـرره العقل العمـلي قبليا. ولـذلك فـإن معرفتنـا للقـانون الاخـلاقي معرفـة قبلية، لا بعـدية(٩). والـطابع الضروري لـه نابـع، لا شك، من سمته العقلية ـ القبلية. وما هو ضروري هنا هو انـه يأمـر بما يـأمر بـه وليس بأي شيء آخر. وهذا يعني انه لا يمكن لمـا يأمـر به القـانون الاخـلاقي أن يكون شيئا كان ممكنا ألا يأمرنا به القانون الاخلاقي. فما يـأمرنـا به هـذا القانـون ليس شيئـا اتفق أنه يـأمرنـا به، بـل عـلى العكس تمـامـا، اي ان كـون القـانـون الاخلاقي يأمر به امر نابع من طبيعته. والقـانون الاخـلاقي كلي، لانـه لا يسمح باستثناءات من أي نوع، ولكنه ايضـا قانـون مطلق. ومـا يعنيه قـولنا انـه قانـون مطلق هو ان ما يأمر به مقيَّد بصورة مطلقة. فإذا كان هذا القانون يأمرنا، مثـلا، بأن نعامـل كل شخص عـلى انه غـاية في ذاتـه وليس مجرد وسيلة، فـإننا ملزمـون خلقيا بأن نعامل كل شخص على انـه غايـة في ذاته وليس مجـرد وسيلة، كائنـة ما كانت النتائج المترتبة على تقيدنا الفعلي بهذا الامر. فإنه لا يمكن ان يوجد، في نظر كنط، أي مسوغ لتقيدنا بما يأمرنا به القانون الاخلاقي سوى كـونه مـا يأمـرنا بـه هذا القانون، اي سوى قانونيته. من هنا تنبـع الطبيعـة المطلقـة لهذا القـانون التي تعني ضرورة تقيد كل منا به بدون قيد او شرط.

ان المسـألة الاخـيرة توضـح لماذا يتخـذ القانـون الاخلاقي، في نـظر كنط، صيغة الامر المطلق، اي الصيغة: افعل كذا وكذا، كائنـة ما كـانت الشروط التي

---

٨) أنظر: Kant, **The Foundations of the Metaphysics of Morals** P 10.

٩) ان التقيد بالقانون الاخلاقي هو ايضا امر يقـرره العقل قبليـا بمعنى انه لا مسـوغ آخر للتقيد بالقانون الاخلاقي سوى قانونيته.

يتم في ظلها هذا الفعل[١٠]. ان الامر المشروط، بالمقابل، يقول ما معناه: افعل كذا وكذا اذا كنت ترغب في كيت وكيت. هنا نجد ان ما يأمر به الشخص مقيد او ملزم له فقط اذا كانت الشروط التي يفترض ان يتم في ظلها تنفيذ الامر من النوع الذي يؤدي، في حال تنفيذ الامر، الى تحقيق نتيجة من نوع معين وكانت هذه النتيجة هي ما يشكل موضوع رغبة لدى الفاعل، منفذ الامر. ومن الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، ان القانون الاخلاقي لا يمكن ان يتخذ هذه الصيغة الشرطية. فما دام لا يمكن ان يوجد، في نظر كنط، اي مسوغ للتقيد بالقانون الاخلاقي سوى قانونيته، اذن فإنه يستحيل ان يكون ما يأمر به القانون الاخلاقي مشروطا بأي شيء لا ينبع بالضرورة من قانونيته.

والآن ننتقل الى السؤال: ما الذي يقوله القانون الاخلاقي على وجه التحديد بوصفه قانونا معياريا؟ كيف علينا، بمعنى آخر، ان نصوغ هذا القانون؟ في محاولتنا الاجابة عن هذا السؤال، يجب ان نضع نصب أعيننا الامور الثلاثة الآتية:

أولا، ان القانون الاخلاقي ذو طابع معياري، وهو، على وجه التحديد، ذو صيغة أمرية. انه يقول لنا ما الذي علينا ان نفعله.

ثانيا، ان ما ينبغي علينا ان نفعله، في نظر كنط، هو تحقيق الخير الاسمى.

ثالثا: ان الارادة الطيبة، كما رأينا، هي الخير الأسمى، في اعتقاد كنط، اي الارادة التي تنبع في افعالها من احترام القوانين الاخلاقية.

اذا انطلقنا من القضايا الثلاث الاخيرة، فإن النتيجة التي لا مهرب لنا من الوصول اليها هي ان ما يأمر به القانون الاخلاقي ـ ما يقول انه ينبغي علينا ان نفعله ـ هو في كل الحالات ما ينبع وفقط ما ينبع من احترام القانون الاخلاقي. هذا يعني انه لا يوجد سوى قانون اخلاقي واحد، الا وهو القانون الذي يأمرنا بألا نفعل شيئا الا اذا كان المسوغ الوحيد لفعله هو أنه ما يأمر به القانون الاخلاقي في الوضع المعطى. فلو كان القانون الاخلاقي ذا قدرة على النطق، لقال: آمركم بأن تفعلوا ما آمركم به وفقط ما آمركم به لا لسبب سوى انه ما

---

١٠) يستثنى من هذه الشروط طبعا شرط القدرة على الفعل. فالالزام، في نظر كنط، يستوجب القدرة. ولذلك فإن الصيغة الأمرية: "أفعل كذا وكذا، بغض النظر عن النتائج والشروط"، يجب أن تقرأ على النحو الآتي: على افتراض ان لديك القدرة على ان تفعل كذا وكذا، افعله، بغض النظر عن النتائج والشروط.

آمركم بفعله. واضح من تحليلنا حتى الآن أن ما يجعل قانونا ما قانونا اخلاقيا ليس مضمونه، وبالتالي ليس كونه يحضنا على القيام بأفعال من نوع معين، وليس من نوع آخر، بل قانونية القانون. اذن، اذا وجدنا قانونا يعبر فقط عن طابعه القانوني، أي يضع فقط الشروط الصورية التي يكون هذا القانون بموجبها قانونا، نكون عندئذ قد وجدنا القانون الاخلاقي الاوحد.

يجب ألا ننسى هنا أننا نتعامل، ليس مع المفهوم العلمي للقانون، بل مع المفهوم المعياري له. بمعنى آخر، ان على القانون الاخلاقي ان يتخذ الصيغة الأمرية. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو السؤال التالي: اذا كانت الصورة الامرية هي الصورة المشتركة بين كل القوانين المعيارية، فما الذي يميز القانون الاخلاقي عن القوانين المعيارية الاخرى؟ ان ما يميزه، في نظر كنط، هو انه لا قيود على ما يأمر به القانون الاخلاقي سوى ما تستلزمه ضرورة التعبير عن الطابع القانوني للقانون، اي عن قانونية القانون. بمعنى آخر، لا يأمرنا القانون الاخلاقي بأن نفعل أفعالا من نوع كذا وكذا، بدل ان نفعل افعالا من نوع آخر، لأنه لا توجد شروط يجب توافرها لتنفيذ الامر الاخلاقي سوى ان هذا الامر يعبر عن قانونية القانون. الشروط، اذا، شروط صورية خالصة، لا شروط مادية. ولذلك ان نقول ان ما يأمر به القانون الاخلاقي هو ان تكون افعالنا نابعة من احترامنا له، هو ان نقول ان ما يستلزمه منا هذا القانون هو ان تكون افعالنا نابعة من احترامنا للقانونية الكلية وغير المشروطة. فإن ما يأمر به القانون الاخلاقي هو انه ينبغي علينا، في كل حالة نقرر فيها ان نقوم بفعل ما، ان نقرر ان نفعله فقط لان المسوغ لفعله هو اتفاقه مع مستلزمات القانونية الكلية وغير المشروطة. وما تستلزمه القانونية الكلية وغير المشروطة هو ان تكون القاعدة او المبدأ الاساسي الذي نبني عليه افعالنا في وضع معطى تمتلك صورة القوانين الكلية وغير المشروطة. الشرط المطلوب، اذا، هو شرط صوري خالص. فالقانون الاخلاقي لا يشترط، مثلا، ان ابني افعالي على المبدأ الاساسي "الخداع أمر غير جائز"، لأن للمبدأ الاخير المضمون الذي له، اي لانه يتعلق بأفعال من نوع معين، لا من نوع آخر، بل لأن هذا المبدأ تتوافر فيه الشروط الصورية التي بدونها لا يكون اي قانون كليا وغير مشروط. من هنا ندرك لماذا فهم كنط بالامر الاخلاقي امرا لا يسمح لنا بأن نبني ما نفعله على قاعدة او مبدأ اساسي ما، الا اذا كان قرارنا بأن نفعل بموجب هذا المبدأ متفقا مع ارادتنا في جعل هذا المبدأ قانونا كليا وغير مشروط تخضع له افعال كل البشر بدون استثناء. والصيغة التي قدمها كنط للقبض على الفكرة

الاخيرة هي الصيغة التالية:

افعل فقط بموجب ذلك المبدأ الاساسي الذي يمكن لـك في الوقت نفسـه ان تختار جعله قانونا كليا[11].

ان هذه الصيغة التي يعـطيها كنط لقـانون الامـر المطلق لا يبـدو انها تقبض على مقصد كنط بتمامه. فإن كنط، لا شك، كان يـبغي ان يظهـر في الصيغة التي قدمها لنا الشرط الضروري والكافي للالزام الخلقي. ولكن الصيغـة التي أوردناهـا تهيىء لنا ان الشرط المشار اليه هو فقط شرط ضروري للالزام الخلقي. فـإن هذه الصيغة تقول "افعل فقط..." اي تقول ان كون المبدأ الاساسي من النوع الـذي يمكن لك في الوقت نفسه ان تختار جعله قانونـا كليا هـو شرط ضروري لالزامـك بالعمل بمـوجبه. ولكن بمـا ان قصد كنط هـو ان يضع الشرط الضروري والكـافي للالزام الخلقي، اذن من الضروري تعديل صيغة كنط لتفي بالمطلوب، فتصير:

افعل بموجب ذلك المبدأ الاساسي **وفقط** بموجب ذلـك المبدأ الاسـاسي الذي يمكن لك في الوقت نفسه ان تختار جعله قانونا كليا.

ان الصيغة الاخيرة تقول بوضوح انه اذا كان المبدأ الاساسي من النوع الذي يمكن لك ان تختار جعله قانونا كليا، فإنك ملزم خلقيا عندئذ بأن تفعـل بموجبـه، والا فإنك ملزم بألا تفعل بموجبه.

والآن، بعد هذا التعديل، لا بـد من ان نحاول ان نفهم كيف يمكن لهـذه الصيغة لقانـون الامر المـطلق ان تقودنـا الى ان نعرف مـا هي واجباتنـا الخلقية في الحالات العينية. ان المفتاح لمعرفة ما الـذي ينبغي علينا ان نفعله في حـالة عينيـة ما، انطلاقا من القانون الاخلاقي، يكمن في معرفتنا لما يعنيه عـلى وجه التحـديد اشتراط كنط ان يكون المبدأ الاساسي الـذي يخضع لـه اختيارنـا مبدأ يمكن لنـا في الوقت نفسه ان نختار جعله قانونا كليا. ما يبدو ان كنط عناه بـالشرط الاخير هـو ان يكون المبدأ الاساسي الذي يخضع له اختيارنا مبدأ من النوع الـذي اذا اخترنـا جعله مقيّـدا لجميع بني البشر في كـل الظروف والحـالات لا نكـون في ذلـك قـد خـرجنا عن اي شرط من شروط العقـلانية. والشرط الأهم من شروط العقـلانية

---

(١١) انا نترجم الصيغة التي وردت في الترجمة الانجليزية وهي:

Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.

أنظر **Kant, The Foundations of the Metaphysics of Morals,** op. cit., p. 39

الـذي عنى كنط في هذه الحـالـة هـو شرط الاتسـاق الـذاتي، شرط عـدم تنـاقض الشخص مع ذاته. فاذا اختار شخص ان يفعل بموجب مبدأ اساسي ما وكان هـذا المبدأ من النوع الـذي لا يمكن لهذا الشخص ان يكـون منسجما مـع نفسه الا اذا رفض اختيار جعله مبدأ ملزمـا لجميع بني البشر في كـل الظروف والحـالات، اذن فإن فعله بموجب هذا المبدأ يزج به في تناقض مع نفسه. وفي هذه الحالة فإن فعله يصدر عن قرار لا عقـلاني. ولكن ما يشكـل قرارا لا عقـلانيا، في نـظر كنط، لا يمكن ان يكون قرارا صادرا عن احترام القانون، لان كون القرار ينبـع من احترام القانون، كما رأينا، يعني ان العقل وحده ـ المسوغات العقـلانية وحـدها ـ اسـاس الفعل. اذن فإن من يفعل بموجب مبـدأ لا يكون لـديه في الـوقت نفسه قبـول به باعتباره قانونا كليا بالمعنى المقصود هنا، لا يكون فعله نـابعا من احـترام القانـون، ولا يكون، لهذا السبب، فعلا اخلاقيا، بل لا ـ اخلاقيا.

لنعـد الآن الى قول كنط ان من يفعـل بموجب مبـدأ اساسي مـا ويرفض في الوقت نفسه اختيار جعل هـذا المبدأ قـانونـا كليا انما يفتقر الى الاتسـاق الذاتي او يناقض نفسه. كيف يحصل عدم الاتساق الذاتي هـذا؟ المسألـة الاساسيـة هنا هي ان اختيار شخص ان يجعل المبـدأ الاساسي الـذي يعمل بمـوجبه قـانونـا كليا قـد يتعارض مع رغبة اساسية لدى هذا الشخص او هدف اساسي من اهدافه. ولكن ما يتوخاه هذا الشخص من وراء اختياره العمل بموجب المبدأ الاساسي المذكور هو تحقيق نتائج تتفق مع مجمل رغباته وأهدافه. ولذلك فلو كـان اختياره جعـل المبدأ المذكور قانونا كليا هو، فعلا، بمثابة اختيـاره حصول نتـائج معـاكسة للنتـائج التي يتوخى تحقيقها من وراء عمله بالمبدأ المـذكور، اذن لـو اختار، فعـلا، جعل هـذا المبدأ قانونا كليا، لكان لا مهرب له من الزج بنفسه في تناقض مع نفسـه. انه في هذه الحالـة سيكون، من جهـة، قد اختـار العمل بـالمبدأ المـذكور لانـه يرغب في تحقيق نتائج من نوع معين. وسيكون، من جهة ثانية، في اختياره جعل هذا المبدأ قانونا كليا، قد اختار في الوقت نفسه الشروط القمينة بأن تقـود، فيما لـو تحققت، الى عكس ما توخى من تحقيقه من نتائج من وراء عمله بالمبدأ المذكور[١٢].

من الامثلة التي يلجأ اليها كنط لشرح وجهة نظره مثل القيام بوعود كـاذبة.

---

١٢) يجب ان نـلاحظ هنـا ان كنط يفـترض في تحليله ان عمـل أي شخص بمـوجب مبـدأ يرفض هذا الشخص اختيار جعله قانونا كليا هو دائما لتحقيق نتائج من نوع معـين يرغب الفاعل في تحقيقها.

من يقوم بوعد كاذب، مثلا، للحصول على نقود من صديق له ينطلق في فعله من قاعدة من النوع التالي:

> كلما وجدت نفسي في وضع أكون بحاجة فيه الى نقود، ينبغي ان استدين هذه النقود من شخص آخر، واعدا بأن اعيدها اليه، علما بأنه لا نية لي مطلقا في ان افعل ذلك.

اذا جعلنا هذه القاعدة قانونا كليا، فإننا نحولها الى مبدأ شامل يقول:

> كلما وجد أي شخص نفسه في وضع يكون فيه بحاجة الى نقود، ينبغي ان يستدين هذه النقود من شخص آخر، واعدا بأن يعيدها اليه، علما بأنه لا نية لديه مطلقا في ان يفعل ذلك.

ولكن لو التزم الناس بهذا المبدأ، كما يعتقد كنط، لرأينا انفسنا، عاجلا أم آجلا، في وضع يستحيل فيه لاي منا ان يصدق وعود الآخرين. هنا نجد ان هناك عدم اتساق بين رغبة الواعد الكاذب في مثالنا في ان يضلل الآخرين للحصول على نقود منهم او لتحقيق اي غرض آخر من اغراضه واختياره جعل القاعدة التي عمل بموجبها قانونا كليا. فإن جعلها قانونا كليا، كما رأينا، ستكون نتائجه من النوع الذي يجعل القيام بوعود كاذبة أمرا غير مجد البتة، لأن ما من احد سيصدق هذه الوعود، مما يتعارض مع المقصد الاصلي لصاحب الوعد الكاذب في مثالنا. التناقض هنا هو بين قصد صاحب الوعد الكاذب في ان يحقق غرضا من اغراضه عن طريق خداع الآخرين واختياره، فيما لو اختار جعل قاعدته قانونا كليا، ابطال الشروط المطلوبة للنجاح في عملية الخداع. اذن فإن عمله بموجب القاعدة المعنية، في اعتقاد كنط، يقوم على قرار لا عقلاني، وبالتالي لا ينبع من احترامه القانون الاخلاقي. والنتيجة الاخيرة المترتبة على ذلك هي انه عمل لا ـ اخلاقي.

من الامثلة الاخرى التي يتناولها كنط مثل استنكاف شخص عن مساعدة شخص آخر يحتاج الى مساعدة. من الواضح هنا ان ما ينطوي عليه هذا الاستنكاف هو القاعدة: اذا وجدت نفسي في وضع استطيع فيه مساعدة شخص آخر يحتاج الى مساعدة، فلن أمد له يد المساعدة. بيد ان الشخص الذي يستنكف عن مد يد العون في مثالنا يرغب في ان تمد له يد العون، عندما يكون في وضع من يحتاج العون من الآخرين. وبحكم وجود هذه الرغبة لديه، لا

يمكنه، هذا اذا اراد ان يكون متسقا مع نفسه، ان يختار جعل القاعدة التي صدر عنها فعله قانونا كليا. فلو اختار ان يجعلها قانونا كليا،لاختار ما يتعارض مع رغبته في ان تمد له يد العون اذا دعت الحاجة الى ذلك. اذن فإن قراره بالاستنكاف عن مساعدة الشخص الآخر هو قرار لا عقلاني، وبالتالي لا يصدر عن احترامه القانون الاخلاقي.

ان تحليل كنط هنا، لا شك، محير. فإنه يجيء لنا في ان القرار في اي من مثالينا لا عقلاني، لان صاحب القرار، من جهة، لديه رغبة ما، وانه، من جهة ثانية، لو اختار ان يجعل القاعدة التي يصدر عنها فعله قانونا كليا، لكان في اختياره هذا يختار ما يعطل الشروط المطلوبة لتحقيق الرغبة المعنية. ولكن من الواضح هنا ان القرار في اي من مثالينا لا يمكن ان يكون لا عقلانيا الا اذا كان قرارا يقوم على الالتزام بالقانون الكلي المذكور في الوقت الذي يكون فيه لدى صاحب القرار رغبة كالتي افترض كنط وجودها لديه، اي رغبة تتعارض مع التزامه بالقانون الكلي المذكور. وليس واضحا لا في المثالين اللذين تناولناهما ولا في امثلة اخرى من نوعهما لماذا علينا ان نفترض، كما افترض كنط، ان صاحب القرار يمتلك الرغبة المعنية او انه يلتزم بالقانون الكلي الذي يتعارض الالتزام به مع امتلاك هذه الرغبة.

حتى نفهم اكثر ما نحاول قوله هنا، لنعد الى المثال الاول. ان شخصا، في مثالنا هذا، قام بوعد كاذب. لا شك ان الجزء الاكبر من الناس يرفض في ان يكون هو الموعود في حالات الوعد الكاذب، ولكن ليس من المستحيل ان نجد شخصا لا يهمه مدى صدق الآخرين في وعودهم له. ولكن حتى لو كان هذا امرا مستحيلا واقعيا، فإن الذي قام بالوعد الكاذب في مثالنا قد يكون قراره في القيام بوعد كاذب صدر عن القاعدة التالية:

> عندما أجد نفسي، انا الفقير، اتضور جوعا ولا قبل لي بالحصول على ما يسد جوعي عن طريق عمل شريف، سأستدين من اصدقائي الاغنياء مالا، واعدا اياهم بأن اعيده اليهم دون ان تكون لدي نية في ان افعل ذلك.

ان تحويل هذه القاعدة الى قانون كلي لا يتعارض، بالضرورة، مع رغبة الواعد الكاذب، على افتراض امتلاكه لهذه الرغبة، في ألا يكون هو الطرف

المتلقي للوعود الكاذبة. فحتى يحصل تعارض كهذا، يجب ان نفترض ان الذي قام بالوعد الكاذب في مثالنا يعتقد بصورة جازمة انه سيصبح ميسور الحال وانه حتى لو اصبح ميسور الحال، سيسوؤه الى اقصى حد ان يخدعه صديق فقير للحصول على بعض المال لسد حاجاته. ولكن ما الذي يمكنه ان يسوغ الافتراض الاخير هنا؟ لا شيء طبعا. فحتى لو كان لدى صاحبنا اسباب تجعله يعتقد انه سيصبح ميسور الحال، (قد يعرف، مثلا، انه الوريث الوحيد لجده الغني الذي يعاني من مرض عضال)، فقد لا يجد ضيرا، فيما لو اصبح غنيا، في ان يخدعه اصدقاؤه الفقراء لغرض الحصول على بعض المال منه لسد جوعهم. ولكن حتى لو افترضنا انه من النوع الذي يرغب في الا يكون المتلقي للوعود الكاذبة، فيما لو كان هو الشخص ميسور الحال والذي يقوم بالوعد الكاذب واحدا من اصدقائه الفقراء، فقد تكون لديه رغبة اخرى أقوى من الرغبة السابقة، الا وهي الرغبة في ان يؤمن الفقير عيشه، ولو عن طريق قيامه بالوعود الكاذبة لاصدقائه الاغنياء، حيثما لا يكون بإمكانه تأمين عيشه عن طريق عمل شريف.

واذا تناولنا الآن مثال كنط الآخر، نجد انه يواجه اعتراضا مماثلا. فمن يستنكف عن مد يد العون في وضع معين لشخص يحتاج الى المساعدة لا يكون استنكافه تعبيرا عن قرار لا عقلاني، كما ادعى كنط، اذا افترضنا ان القاعدة التي يقوم عليها قراره هي التالية: اذا كنت في وضع تؤدي فيه مساعدتي لمن يحتاجها الى الحاق الضرر او الاذى بشخصي وبصورة تفوق بكثير الضرر او الاذى الذي سأزيله، فيما لو مددت يد العون الى الشخص المعني، سأستنكف عندها عن المساعدة. ان جعل القاعدة الاخيرة قانونا كليا أمر لا يمكن ان يزج بالمستنكف عن المساعدة في مثالنا في اي تناقض. فإنه ليس من المعقول ان يتوقع هذا الشخص من الآخرين ان يساعدوه، عندما يكون في ورطة، حتى لو ادى هذا الى الحاق اذى بهم يفوق بكثير ما سيزيلونه عنه من اذى، فيما لو مدوا له يد المساعدة. في الواقع اذا كان ثمة موقف لا عقلاني ينم عن عدم اتساق ذاتي هنا فهو الموقف الذي تنطوي عليه القاعدة التالية: عندما أكون في ورطة وأحتاج الى مساعدة، فليساعدني من لديهم القدرة على مساعدتي، حتى ولو الحق بهم هذا الامر ضررا او أذى يفوق بكثير ما سيزيلونه عني من ضرر او أذى، فيما لو مدوا اليّ يد المساعدة. ما هو لا عقلاني هنا هو ان من ينطلق من هذه القاعدة يطلب من سواه ان يعاملوه على نحو يعرف انه ليس على استعداد هو نفسه لأن يعاملهم بمثله في ظل ظروف مماثلة.

اذا عدنا الآن الى مثال كنط الاصلي واعتبرنا القاعدة التي ينطلق منها قرار من يستنكف عن مساعدة الآخرين هي القاعدة القائلة: اذا وجدت نفسي في وضع استطيع فيه مساعدة سواي ممن يحتاج الى مساعدة، فلن أمد له يد المساعدة، فلا يمكننا ان نفترض مع كنط ان قرار المستنكف عن المساعدة لا عقلاني. فإن افتراضا كهذا يحتم علينا ان نفترض ايضا ان لدى الشخص الذي يصدر قراره عن هذه القاعدة رغبة في ان تمد له يد العون، عندما يكون بحاجة الى عون. ولكن قد يكون هذا الشخص من النوع ذي الكبرياء الشديد او ذي الفردانية المتطرفة، اي من النوع الذي يرفض طلب العون من احد او قبول العون من احد اما بسبب كبريائه الشديد او فردانيته المفرطة التي تفرض عليه ان يحاول حل مشكلاته بنفسه وان يعتمد فقط على نفسه وألا يعبأ بالآخرين وبما يمكن ان يقدموه له. ان وجود اشخاص كهؤلاء ليس بالأمر المستحيل. واذا استنكف شخص من هذا النوع عن مد يد المساعدة الى الآخرين الذين يحتاجون الى مساعدة، فإن ذلك لن يعني ان هذا الشخص غير منسجم مع نفسه، بل يعني عكس هذا تماما.

والاسوأ من كل هذا بالنسبة لتحليل كنط هو انه بإمكاننا ان نتصور شخصا قادرا على تسويغ اسوأ الافعال، انطلاقا من اعتبارات كنطية. لنفترض ان شخصا ما ش هو شخص سادي ـ ماسوشي. ان شخصا من هذا النوع لن يمانع، لا شك، في ان تصبح القاعدة التالية قانونا كليا: سأنزل عذابا جسديا في فلان لمدة نصف ساعة يوميا[13]. فهو، بحكم كونه ساديا، يتلذذ بتعذيب الآخرين جسديا. وبحكم كونه ماسوشيا، فإنه يرغب في ان يُعذب هو نفسه تعذيبا جسديا. وبالتالي، فإنه سيكون منسجما مع نفسه كل الانسجام فيما لو اختار جعل القاعدة التي تعنينا هنا قانونا كليا. ولو قبلنا الاعتبارات الكنطية هنا على علاتها، لكان علينا ان نقول في هذه الحالة ان من واجب ش ان ينزل عذابا جسديا بالشخص المعني في مثالنا لمدة نصف ساعة يوميا.

لنتناول الآن مثالا آخر لتوضيح وجهة نظرنا. ليس بالامر المستحيل ان يجد واحدنا قاعدة يبني عليها اختياره لفعل ما في وضع ما، بحيث تسوغ هذه

---

١٣) اننا مدينون بهذا المثال لـ كورنمان وليرر. أنظر:
James W. Cornman and K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments,** sec. ed. (Macmillan, 1974), P. 488.

القاعدة، من جهة، فعله الموجه الى شخص آخر، كائنا ما كان هـذا الفعل. ومن جهة ثانية، يكون جعل هذه القاعدة قانونـا كليا امـرا من غير المحتمـل ان يقود الى تطبيق هذه القاعدة من قبل احد غير الذي انطلق منها في الاصـل. وبالتـالي، فلا يكون غير هذا الشخص الاخير هو المتلقي لنتائج فعل من النوع الـذي تسوغ هذه القاعدة القيام به. حتى نفهم المقصود هنا، لنفترض انني انـطلق في اختياراتي من القاعدة التـالية: يحق لاي شخص ذكـر يدرس الفلسفـة ومتخصص في فلسفة الدين ومولود لعائلة شيعية واشتغل في تدريس الفلسفة في اكـثر من جامعـة غربيـة وعربية. . . الخ ان يكذب على الآخرين ويغشهم ويستغلهم. ان المحمولات التي أشير اليها في هذه القاعدة هي المحمولات التي اتفق انها تنـطبق علي، والاهم من هذا انها، مجتمعة، من غـير المحتمل ان تنـطبق على شخص سـواي. ولذلـك فلو اخترت جعل القاعدة السابقة قانونا كليا، فلا احتمال في ان تطبق هذه القاعدة من قبل اشخاص سواي، وبالتالي فلا احتـمال في ان اكون انـا نفسي المتلقي لنتائـج تطبيقها.

يتضـح من الامثلة السابقـة انه ليس شرطـا كافيـا لالزامنـا بالعمـل بموجب قاعدة معينة ان يكون بإمكاننا في نفس الوقت ان نختار جعل هذه القاعـدة قانـونا كليا. فلو كان هذا شرطا كافيا، كـما يدعي كنط، لكـان علينا ان نلزم السـادي - المـاسوشي في مثـالنا السـابق بالعمـل بموجب القـاعدة التي تقضي بـأن يقـوم هـذا الشخص بانزال عذاب جسدي بسواه لفترة نصف ساعة يوميا. ولكن من الواضح انه لا يمكن لكنط ان يقبل بنتيجة كهذه. فـإن كنط، لا شك، كـان يستهدف من وراء اعطائه الصيغة التي أعطاهـا للقانـون الاخلاقي ان يبين لنا الاسـاس العقلي الذي يجب ان يقوم عليه الزامنا، خلقيا، بعدم الغش والخداع وعدم الحاق الاذى بالآخرين وغير ذلك من الافعال التي هي في عرفنا افعال لا اخلاقية. ولكن يبـدو من تحليلنا انه لا يمكن لكنط ان يضمن الزامنا بالقيام بأفعال من النوع المرغوب فيه فقط على اساس التزامنا بأن نعمل بموجب القاعـدة التي يمكننا في الـوقت نفسه ان نختار جعلها قانونا كليا.

بإمكاننا ان نوضح وجهة نظرنا هنا بصورة افضـل اذا اخذنـا في الاعتبار أن اي وضع نواجه فيه بعدة بدائل للفعل هو وضع توجد فيه اكثر من قاعدة واحـدة يمكن العمـل بموجبهـا ويمكن لمن يعمل بمـوجبها ان يختـار في الوقت نفسـه جعلهـا قانونا كليا. لنعد الى مثال الشخص الذي يستدين مـالا من شخص آخر، واعـدا أن يعيد اليه هذا المال، علما بأنه ليس في نيته ان يفعل ذلـك. هنا قـد تكون اي

قاعدة من القواعد التالية هي القاعدة التي يفعل بموجبها هذا الشخص:

(١) اذا كان شخص معدما ولا فرصة لديه في ايجاد عمل في وقت قريب او الحصول على مساعدة من احد (اي لم يكن امامه سوى سبيل الخداع او السرقة للحصول على ما يقوم بأوده وأود عائلته)، فليلجأ الى سبيل الخداع للقيام بذلك.

(٢) اذا احتاج شخص الى مال، فليحاول الحصول عليه بأسهل الطرق.

(٣) اذا احتاج شخص معدم الى مال، فليحاول الحصول عليه عن طريق خداع الاغنياء.

(٤) اذا احتاج شخص الى مال وكانت له الصفات ص (حيث "ص" يشير الى صفات من غير المحتمل ان تجتمع سوى في شخص من يتبنى هذه القاعدة)، فليحصل عليه عن طريق الخداع.

من الواضح هنا انه بامكاننا ان نضيف الى هذه القواعد الاربع عن طريق تعديل الشروط التي تتعلق بالفاعل او المتلقي لنتائج الفعل او لكليهما. المهم هو انه بامكاننا ان نجد اكثر من قاعدة يمكن للفاعل، في الحالة التي تعنينا، ان يختار جعلها قانونا كليا. فبين القواعد الاربع السابقة، يبدو ان القاعدة الاولى وكذلك الثالثة والرابعة يتوافر فيها الشرط الكنطي، ومع ذلك فإنها ليست جميعها مقبولة من المنظور الخلقي. فمن الواضح انه وان كانت هناك اعتبارات قد تسوغ القاعدة الاولى، الا ان القاعدتين الاخيرتين مرفوضتان. القاعدة الثانية هي الوحيدة بين هذه القواعد الاربع التي يمكن ان نقول انه لا يمكن لمعظمنا ان يختار جعلها قانونا كليا وهي ايضا قاعدة مرفوضة من المنظور الخلقي. ولكن ما يهمنا هنا هو القواعد الاخرى التي يبدو انه يمكن للفاعل ان يختار جعل كل واحدة منها قانونا كليا، ومع ذلك ما نشعر ان الفاعل يجب ان يلتزم به هو قاعدة من نوع الاولى، وليس من نوع الثالثة او الرابعة. ومن الواضح هنا ان اختيارنا الاولى دون الثالثة والرابعة، على الرغم من ان الشرط الكنطي متوافر في ثلاثتهم، لدليل قاطع على ان هناك اعتبارات غير التي يلجأ اليها كنط ذات اهمية في عملية التقييم والتسويغ الخلقيين وفي تقرير الواجبات الخلقية.

ان الشرط الكنطي، اذا، هو في افضل حال شرط ضروري وليس كافيا للالزام الخلقي. ان هذه المسألة تصبح شديدة الوضوح في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. فإننا احيانا نجد انفسنا في وضع لا نستطيع فيه ان نفي بكل ما نحن ملزمون به خلقيا، لأن الوفاء بأي واجب خلقي مما نحن ملزمون به يحول، بالضرورة، دون الوفاء بواجب آخر. قد أجد نفسي، مثلا، في

وضع لا استطيع فيه ان أفي بوعد قمت بـه لصديق الا اذا ألحقت أذى كبيرا به. لنفترض انني وعدت صديقي المصاب بمرض القلب، قبل سفري الى المدينة التي تقيم فيها خطيبته التي انقطعت اخبارها عنه فجأة، انني سأبذل جهدي محاولا معرفة ما آل اليه أمر خطيبته وان اكتب اليه لأعلامه بكل ما اكتشفه عنها. ولنفترض الآن انني، بعد فترة من وصولي الى المدينة المذكورة، اكتشفت عن طريق معارف مشتركين بيني وبين خطيبته انها تعيش مع رجل آخر، فهل أفي بوعدي لصديقي وأخبره بالأمر؟ من الواضح ان وفائي بالوعد هنا غير ممكن الا على حساب اخلالي بواجب آخر، الا وهو عدم الحاق الأذى بالآخرين. فإن وفائي بوعدي لصديقي في هذه الحالة سيعني اعلام صديقي بحقيقة ما آل اليه أمر خطيبته، وهذا سيكون له وقع سيء جدا عليه، بسبب حبه الشديد لها. واذا اخذنا في الاعتبار وضعه الصحي، سيتضح عندها ان الأذى الذي لا بد ان يتأتى له جراء جعله على بينة من أمر خطيبته ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله. انني أواجه هنا، لا شك، احراجا خلقيا. فإن القاعدة "لا تخل بوعودك" هي، لا شك، قاعدة يمكن لي ان اختار جعلها قانونا كليا بالمعنى الذي اعتمل في ذهن كنط، وكذلك القاعدة "لا تؤذ سواك." ولكن الحالة التي نواجهها في مثالنا هي من النوع الذي لا يمكنني فيه ان اعمل بموجب قاعدة من هاتين القاعدتين الا اذا خرقت الثانية. فلا يمكنني أن أفي بوعدي لصديقي دون ان ألحق الاذى به. وكذلك لا يمكنني ان استنكف عن الحاق هذا الاذى به دون ان انكث بوعدي.

لنأخذ حالة اخرى زيادة في التوضيح. لنفترض انني اعيش في فلسطين المحتلة وجاءني فلسطيني تطارده سلطات الاحتلال بسبب انضمامه الى المقاومة طالبا الاختباء في بيتي، فخبأته. انني اعرف فيما أعرفه ان هذا الشخص الذي تلاحقه سلطات الاحتلال متهمة اياه بالقيام بأعمال تخريبية او ما شاكل ذلك لم يفعل شيئا سوى ممارسة حقه المشروع في مقاومة الاحتلال الظالم. وفي مدي يد العون اليه، فإنما أعمل بموجب القاعدة "ساعد المظلومين" او القاعدة "ساعد فاقد الحق على استعادة حقه." وهذه القاعدة هي، لا شك، من النوع الذي يتوافر فيه الشرط الكنطي. ولنفترض الآن ان سلطات الاحتلال جاءت لتسألني عما اذا كنت اعرف عن هذا الشخص شيئا وعما اذا كنت شاهدته مؤخرا، فهل اقول لهم الحقيقة وأخبرهم بأنه مختبىء في بيتي؟ لا شك ان قول الحقيقة أمر يلزمنا به القانون الاخلاقي، مثلما يلزمنا بمساعدة المظلومين. ولكنني، في هذ الحالة، لا يمكنني ان

اقول الحقيقة، الا اذا لم أف بواجبي بمساعدة المظلومين. وكذلك لا يمكنني ان أفي بالواجب الاخير في الحالة التي تعنينا، الا اذا لم أقل الحقيقة.

ان الحالات التي تناولناها هنا لا تبين فقط ان اختياري جعل قاعدة قانونا كليا دون ان أقع في تناقض ذاتي ليس كافيا (*) امي بالعمل بموجبها، بل انها تبين ايضا، بعكس ما اعتقده كنط، ان الواجبات الخلقية لا يمكن ان تكون مطلقة. وهذا حتما يتعارض مع تحليل كنط للقانون الاخلاقي. فحسب هذا التحليل، كما رأينا، ان الامر الخلقي مطلق، بمعنى ان ما يلزمنا به القانون الاخلاقي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، ان يوجد ما يبطله. بيد ان تحليلنا يظهر ان واجباتنا الخلقية لا يمكن ان تتجاوز كونها واجبات للوهلة الاولى، وبالتالي قد يوجد ما يبطلها(١٤).

لنحاول الآن أن نفهم اكثر ما هو المقصود على وجه التحديد بواجب الوهلة الأولى وكيف يختلف عن الواجب المطلق، تمهيدا لتوضيح مفهوم الواجب الحقيقي. لنبدأ بمفهوم الواجب المطلق. ان الواجب المطلق يمكن تعريفه على النحو التالي:

> ان لدى شخص ما ش واجبا مطلقا في ان يفعل ف اذا وفقط اذا وُجد اعتبار خلقي ع ١ يستوجب قيام ش بـف، وبالنسبة لأي اعتبار خلقي آخر ع ٢، فإن ع ١وع ٢ معا يستوجبان قيام ش بـ ف.

من الواضح ان هذا التعريف يقضي بأن كل ما يسوغ خلقيا قيام واحدنا بفعل من الافعال انما يسوغه بصورة كافية. وبالتالي، فإن هذا يقضي بالانطلاق من الافتراض الخارق انه لا يمكن للاعتبارات الخلقية ان تتعارض في أي حالة من الحالات، وبالتالي لا يمكن نشوء أي وضع تبطل فيه اعتبارات خلقية اعتبارات اخرى من نوعها. ولكن الأمثلة التي تناولناها تبين عكس هذا تماما. انها تبين، كما اوضحنا، ان ما يلزمنا به اعتبار خلقي ما من واجبات لا يسوغ بصورة كافية قيامنا بهذه الواجبات، الا اذا لم توجد اعتبارات خلقية اخرى اقوى من السابقة تلزمنا بواجبات مغايرة لما تلزمنا به السابقة.

---

١٤) ان التعبير "واجب للوهلة الاولى" ("Prima facie duty") يعود الى وليم ديفيد روس. أنظر:
W. D. Ross, **The Right and the Good**, the Clarendon press, Oxford (1930).

ان المسألة الاخيرة تنقلنا الى مفهوم الواجب للوهلة الأولى الذي يمكن تعريفه على النحو الآتي:

> ان واجب شخص ما ش في أن يقوم بفعل ما ف هو واجبه لأول وهلة اذا وفقط اذا وُجد اعتبار خلقي ع١ يستوجب قيام ش بـ ف وقد يوجد اعتبار خلقي آخر ع ٢ بحيث لا يستوجب ع ١ وع ٢ معا قيام ش بـ ف.

ان هذا التعريف يوضح ان واجبات الوهلة الأولى هي واجباتنا الحقيقية ما لم يثبت عكس ذلك. فاذا وجد، مثلا، اعتبار خلقي يسوغ الوفاء بالوعد، اذن، على افتراض انه لا يوجد اي اعتبار خلقي يسوغ اخلالي بوعدي لصديقي او اذا وجد اعتبار كهذا فإنه اضعف من الاعتبار الخلقي الذي يسوغ الوفاء بالوعد، فإن واجبي الحقيقي هو ان أفي بوعدي لصديقي. بامكاننا، اذا، ان نعرف الواجب الحقيقي لشخص ما في وضع معين على النحو التالي:

> ان الواجب الحقيقي لـ ش في وضع عيني هو و اذا وفقط اذا وجد اعتبار خلقي ع ١ يستوجب قيام ش بـ و في الوضع المعني ولا يوجد في هذا الوضع اعتبار خلقي آخر ع ٢ بحيث يكون ع ١وع ٢ معا غير مستوجبين قيام ش بـ و.

ان التعريف الاخير يقول لنا ان ما هو واجبنا للوهلة الأولى قد يكون ايضا هو واجبنا الحقيقي في وضع معين. فإذا كان الوضع المعني من النوع الذي لا يوجد فيه أي اعتبار خلقي يبطل الاعتبار الخلقي الذي يستوجب قيامنا في هذا الوضع بفعل معين ف، اذن فإن واجبنا الحقيقي في هذا الوضع هو ان نفعل ف. ولكن من الواضح، بناء على تعريفنا للواجب المطلق، ان قيامنا بـف في الوضع الذي يعنينا ليس أمرا واجبا علينا بصورة مطلقة. فإن عدم وجود اعتبار خلقي في هذا الوضع يبطل الاعتبار الخلقي الذي يستوجب قيامنا بـ ف لا يعني انه ما كان ممكنا ان يوجد اعتبار كهذا. بمعنى آخر، ان واجبنا الفعلي في هذا الوضع هو ان نفعل ف، لأنه اتفق اننا لا نملك في هذا الوضع أي مسوغ خلقي لعدم القيام بـف أقوى من المسوغ الخلقي للقيام بهذا الفعل، وليس لأنه يستحيل، بأي معنى من معاني الاستحالة، ان يوجد مسوغ خلقي كهذا.

اذا عدنا الآن الى كنط، نجد، في ضوء تحليلنا السابق، أن أقصى ما يمكننا استنتاجه بالنسبة لما يمكن اشتقاقه من مبدأ الأمر المطلق من واجبات هو أنها واجبات للوهلة الأولى، أي ما لم يثبت العكس، وليس انها واجبات مطلقة، كما ادعى كنط. بمعنى آخر، ما اذا كانت هذه الواجبات واجباتنا الفعلية في هذا الوضع العيني او ذاك أمر يتوقف على هذا الوضع، اي على ما اذا كان هذا الوضع من النوع الذي تطغى فيه الاعتبارات الخلقية التي تستوجب قيامنا بهذه الواجبات على اي اعتبارات اخرى من نوعها منافسة لها. فقد يكون الوضع، كما رأينا من خلال تناولنا لأمثلة سابقة، من النوع الذي يسمح باشتقاق اكثر من واجب خلقي من مبدأ الأمر المطلق، بحيث يكون القيام بواجب منها متعارضا مع القيام بالواجب الآخر. وفي هذه الحالة علينا ان نختار بين هذين الواجبين. ولكن هذا الاختيار يستدعي منا ان نفاضل بين الاعتبارات الخلقية المتنافسة، ولا ينفعنا ان نعود الى مبدأ الأمر المطلق الكنطي. فإن هذا المبدأ لا يقدم لنا سوى شرط واحد للالزام الخلقي، ألا وهو ان تكون القاعدة التي يعمل واحدنا بموجبها من النوع الذي يمكنه في الوقت نفسه ان يختار جعله قانونا كليا. ولكن قد يكون الوضع، كما رأينا سابقا، من النوع الذي تتعارض فيه نصرة المظلوم مع قول الصدق، علما بأن الشرط الذي يضعه مبدأ الامر المطلق الكنطي يتوافر في القاعدة التي تقضي بنصرة المظلوم وكذلك في القاعدة التي تقضي بقول الصدق. من الواضح، اذاً، أن العودة الى مبدأ الامر المطلق في هذه الحالة غير مجدية البتة. فإن هذا المبدأ يلزمنا خلقيا بنصرة المظلوم وبقول الصدق، بينما المشكلة التي نواجهها هنا هي ما اذا كنا في الوضع المعني ملزمين بنصرة المظلوم وعدم قول الصدق أم بقول الصدق ولو على حساب الشخص المظلوم. من الواضح، اذن، ان ما نواجه به، في افضل حال، هنا هو واجبان من واجبات الوهلة الاولى، وليس واجبين مطلقين، لأن التعارض لا يمكن، حتى منطقيا، أن يكون من نصيب الواجبات المطلقة. اذن فإن السؤال، ما هو واجبنا الحقيقي في الوضع المعطى؟ لا يمكن الاجابة عنه بواسطة اللجوء الى الاعتبارات الكنطية وحدها.

لا يمكن لكنط ان يتجنب الاعتراضات الاخيرة على نظريته الاخلاقية عن طريق الصيغ الاخرى التي قدمها كنط لمبدأ الأمر المطلق. فما دام كنط يتمسك بمفهوم الواجب المطلق، فإن الصيغة التي يقدمها للأمر المطلق غير ذات اهمية. حتى نفهم ما نقصده، لنأخذ الصيغة الثانية للأمر المطلق والتي صار الأمر المطلق يعرف بموجبها بالمبدأ الانساني. تقول هذه الصيغة:

> افعل بحيث تعامل الانسانية، سواء في شخصك أو في شخص سواك، دائما على أنها غاية، ولا تعاملها مطلقا على أنها مجرد وسيلة(١٥).

ان المعنى المتضمن في هذه الصيغة واضح: انها تقضي بأن نعامل كل شخص على انه ذو قيمة كامنة، بغض النظر عما اذا كان الشخص يمتلك او لا يمتلك قيمة وسيلية. وهي ايضا تقضي بألا نعامل مطلقا اي شخص على اساس ان قيمته تكمن فقط في كونه وسيلة لغاية ما. هذا لا يعني ان الشخص لا يجوز مطلقا ان يعامل وكأنه ذو قيمة وسيلية، بل ما يعنيه هو انه لا يجوز مطلقا ان يعامل الشخص وكأنه ليس سوى ذي قيمة وسيلية.

ان كنط يعتقد ان الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي متكافئة منطقيا مع الصيغة الاولى، اي ان المبدأ الانساني ومبدأ الامر المطلق يعبران عن نفس القانون الاخلاقي. لم يشرح كنط في اي من كتاباته الاسباب التي دعته الى اعتبار هذين المبدأين مبدأ واحدا. ولكن بإمكاننا، مع ذلك، ان نستخلص اسبابا كهذه من اعتقاد كنط، من جهة، ان الاعتبارات التي توصلنا الى الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي هي نفسها الاعتبارات التي اوصلتنا الى الصيغة الاولى، ومن اعتقاد كنط، من جهة ثانية، ان الالزامات الخلقية التي يمكن اشتقاقها من الصيغة الاولى هي عينها التي يمكن اشتقاقها من الصيغة الثانية، والعكس بالعكس.

لنأخذ اولا المسألة المتعلقة بكون الاعتبارات التي توصلنا الى الصيغة الاولى والثانية واحدة. من اهم الاعتبارات التي توصلنا الى الصيغة الاولى، كما رأينا سابقا، ما يتعلق باعتقاد كنط ان الارادة الطيبة هي الخير الأسمى وبفهمه للافعال التي تصدر عن ارادة طيبة على أنها افعال تصدر عن احترام القانون. ان اعتبارات كهذه هي ما يوصلنا ايضا، في نظر كنط، الى المبدأ الانساني، اي الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي. كيف؟ فاذا كانت الارادة الطيبة هي الخير الأسمى، اذن فهي غاية في ذاتها، لأنها، كما رأينا، ذات قيمة كامنة على نحو غير مشروط. وهذا لا يعني، فيما يذهب اليه كنط، فقط ان يفعل واحدنا ما يصدر عن ارادة طيبة لأنه يصدر عن ارادة طيبة، وليس لأي سبب آخر، بل يعني ايضا ان يعامل واحدنا ملكة الارادة الطيبة على انها غاية في ذاتها. ولكن لا يمكن معاملة هذه الملكة على انها غاية في ذاتها الا اذا عاملنا من يمتلكها على انه غاية في ذاته. وبما ان الكائنات

---

١٥) أنظر: Kant, **The Foundations of the Metaphysics of Morals**, op. cit., p. 47.

الوحيدة التي يمكن ان تمتلك هذه الملكة هي الكائنات العقلانية، لأنها الوحيدة القادرة على القيام بالأفعال التي تصدر عن احترام القانون الاخلاقي، اذن ينبغي ان نعامل الكائنات العقلانية التي تمتلك ارادة طيبة على أنها ذات قيمة كامنة. ولكن لا يمكننا ان نعرف في اي حالة عينية ما اذا كانت ارادة شخص معين طيبة أم لا من تفحصنا النتائج المترتبة على افعال هذا الشخص. وفي هذه الحالة، نعمد الى معاملة كل كائن عقلاني، وبالتالي، انساني على انه ذو قيمة كامنة، على الرغم من ان بعضهم قد لا تصدر أفعاله عن ارادة طيبة. نفعل هذا حتى لا نستبعد عن طريق الخطأ اي شخص يمتلك ارادة طيبة من فئة الكائنات العقلانية التي ينبغي ان نعامل كل عضو من اعضائها على انه غاية في ذاته(١٦).

قلنا سابقا انه قد يكون هناك سبب آخر قاد كنط الى الاعتقاد أن مبدأ الامر المطلق والمبدأ الانساني هما مبدأ واحد، الا وهو ان الواجبات التي يمكن اشتقاقها من أي مبدأ منهما هي عينها التي يمكن اشتقاقها من المبدأ الآخر. من الواضح هنا ان هناك واجبات عديدة يمكن اشتقاقها من كل من هذين المبدأين منفردا، مثل الوفاء بالوعد وقول الصدق وعدم استغلال الآخرين. فلا شك في ان القواعد الخلقية "ينبغي الوفاء بالوعد"، و"ينبغي قول الصدق" و"ينبغي عدم استغلال الآخرين" هي قواعد يتوافر فيها الشرط الذي تقتضيه الصيغة الأولى للقانون الاخلاقي. كذلك يبدو أن التقيد بكل قاعدة من هذه القواعد هو في الوقت نفسه تقيد بالمبدأ الانساني الذي تعبر عنه الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي. وهذا واضح من أن خرق شخص لاي قاعدة من هذه القواعد الثلاث هو بمثابة معاملة شخص آخر على انه مجرد وسيلة. فعندما أقوم بوعد كاذب لشخص، مثلا، فإنني أعرف مقدما أن في نيتي ان اعامله على انه مجرد وسيلة. وهذا واضح اكثر من خرقي للقاعدة الثالثة. فإن استغلال اي شخص هو بما لا يقبل الجدل استعمال لهذا الشخص بمثابته وسيلة، لا اكثر.

ليس بالأمر المهم لاغراض تحليلنا ان نناقش كنط فيما يذهب اليه هنا بخصوص كون مبدأ الامر المطلق والمبدأ الانساني مبدأ واحدا. اذن فلنسلم على سبيل الجدل أنهما مبدأ واحد، ولنركز الآن على السؤال التالي: هل تجنبنا الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي التي تعبر عن المبدأ الانساني الصعوبات التي رأينا ان

---

١٦) أنظر حول هذه المسألة:

Cornman and Lehrer, op. cit., pp. 491 - 92.

الصيغة الاولى تواجهها؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن الصيغة الثانية، كالصيغة الأولى، لا تكفي لحل التعارض في الواجبات الخلقية الذي قد ينشأ في اوضاع عينية. ففي بعض الحالات، قد يكون الكذب، مثلا، ضروريا لتجنيب شخص الأذى. فإذا كذبت لهذا الغرض، أعامل من أكذب عليه على انه مجرد وسيلة لغاية واذا لم أكذب، سيلحق الأذى بشخص آخر، وسيعني هذا أنني أعامل هذا الشخص الآخر على انه مجرد وسيلة. فهل أكذب على شخص لأجنب الشخص الآخر الأذى أم أستنكف عن الكذب فيلحق الاذى بهذا الشخص الآخر؟ ان العودة الى المبدأ الانساني (الصيغة الكنطية الثانية للقانون الاخلاقي) لا تنفعني في شيء، لأن السؤال الذي يواجهني هو في حقيقة الامر سؤال عما اذا كان ينبغي عليّ ان اعامل الشخص الاول ام الثاني في المثال السابق على انه مجرد وسيلة. واذا صح تحليلنا، اذن فإن الصيغة الكنطية الثانية، مثل الصيغة الكنطية الأولى، تفشل في تزويدنا بأساس كاف لتقرير واجباتنا الخلقية الفعلية. انها في افضل حال لا تزودنا بأكثر من اساس لتقرير ما يترتب علينا للوهلة الأولى من واجبات خلقية.

يبدو من تحليلنا حتى الآن ان مشكلة كنط الاساسية تكمن في نظرته الى الالزام الخلقي على انه الزام مطلق. فكما اتضح من خلال تحليلنا لوجهة نظر كنط الديونطولوجية، ان القواعد الخلقية التي نشتقها من القانون الاخلاقي ملزمة لنا بدون قيد او شرط، وبالتالي فهي تقرر بصورة مباشرة واجباتنا الفعلية، وليس مجرد واجبات الوهلة الاولى. فاذا كانت القاعدة الخلقية التي نشتقها من القانون الاخلاقي هي القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد او بقول الصدق او بعدم الغش او بمساعدة المحتاجين، اذن فإن واجبنا الفعلي، وليس فقط واجبنا للوهلة الاولى، هو ان نفي بوعودنا او ان نقول الصدق او ان نستنكف عن الغش او ان نمد يد العون للمحتاجين، كائنة ما كانت الظروف او الشروط التي نجد انفسنا فيها.

يدعي بعض الديونطولوجيين المعاصرين، وعلى رأسهم الفيلسوف الانجليزي وليم ديفيد روس (Ross) أن أنقاذ المذهب الديونطولوجي منوط بالتخلي عن مفهوم الالزام المطلق بمثابته المفهوم الاساسي في الاخلاق واستبدال مفهوم الالزام للوهلة الاولى به[١٧]. بمعنى آخر، لتجنب الاعتراضات التي اوردناها على

---

١٧) أنظر:

W. D. Ross, "Prima Facie Duties", in **Problems of Moral Philosophy,** ed. by P. W. Taylor, sec. ed., Dickenson publishing co., Inc. (1972), pp. 249 - 261.

مذهب كنط الديونطولوجي، ما يقترحه فيلسوف كروس هو التخلي عن النظر الى القواعد الخلقية التي نشتقها بصورة مباشرة من القانون الاخلاقي على انها ملزمة لكل منا بدون قيد او شرط، كما فعل كنط، والنظر اليها، عوضا عن ذلك، على انها ملزمة لنا فقط للوهلة الاولى.

لقد شرحنا سابقا مفهوم الالزام او الواجب للوهلة الأولى وبينا الفرق بينه وبين مفهوم الواجب المطلق، من جهة، ومفهوم الواجب الفعلي، من جهة ثانية. ولذلك ما يعنينا الآن في المقام الاول هو ادعاء روس ان اعتبار مفهوم الالزام للوهلة الأولى، بالمعنى الذي اوضحناه، المفهوم الاساسي في الاخلاق يجنبنا الاعتراضات على المذهب الديونطولوجي في صيغته الكنطية. كيف يجب ان نفهم هنا ادعاء روس هذا؟

اولا، ما هو المقصود هنا بالقول ان مفهوم الالزام للوهلة الاولى هو المفهوم الاساسي في الاخلاق؟ المقصود، على وجه التحديد، هو ان المعرفة الخلقية لما ينبغي ان نفعله في وضع عيني (أي معرفتنا لما هو واجبنا الفعلي في هذا الوضع) غير ممكنة الا عن طريق اشتقاقها من معرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى في الوضع المعني. بمعنى آخر، اذا نظرنا الى الاخلاق، كما يفعل روس، على أنها تشكل نسقا معرفيا، فإن للقواعد التي تقرر واجبات الوهلة الاولى ضمن اطار هذا النسق اسبقية ابستمولوجية على الاعتبارات التي تقرر واجباتنا الفعلية. فإن معرفتنا لواجبات الوهلة الاولى تشكل البداية المطلقة لهذا النسق المعرفي.

ولكن كيف نصل الى معرفة واجبات الوهلة الأولى، وكيف يمكننا ان ننطلق من ثم الى معرفة واجباتنا الفعلية؟ ان جواب روس عن الشق الأول من السؤال هو الجواب الذي نتوقعه من أي أسسي Foundationalist[١٨] في نظرية المعرفة، ألا وهو أننا نعرفها بصورة مباشرة او غير استدلالية. انها بديهية[١٩]. انه لأمر بديهي، في نظر روس، ان نكون ملزمين للوهلة الاولى بالوفاء بوعودنا وبقول الصدق

---

١٨) ان الأسسية Foundationalism في نظرية المعرفة تقول، على الاقل، ان هناك اساسا اخيرا تقوم عليه المعرفة وأنه يشكل موضوعا للمعرفة غير الاستدلالية. للاطلاع على مختلف أشكال هذه النظرية، أنظر:

G. Pappas and M. Swain (eds.) **Essays on Knowldge and Justification** (Cornell, 1978) pp. 229 - 252).

١٩) روس، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

وبعدم غش الآخرين او الحاق اي اذى بهم وبالتعويض على من نرتكب خطأ بحقهم وبتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن وبالتوزيع العادل للخيرات وغير ذلك من واجبات الوهلة الاولى[٢٠].

نتتقل الآن الى السؤال، كيف نقرر ما هي واجباتنا الفعلية، انطلاقا من معرفتنا لواجبات الوهلة الأولى؟ ان جواب روس الأولي عن هذا السؤال هو أن أي واجب من واجبات الوهلة الأولى هو واجبنا الفعلي في وضع معطى اذا لم يكن القيام به في الوضع المعني متعارضا مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. ان روس، في الواقع، يعرف واجب الوهلة الأولى على أنه الواجب الذي يميل لأن يكون واجبا فعليا او مطلقا[٢١]. اذن السؤال، كيف نقرر ما هي واجباتنا الفعلية؟ يتحول الى السؤال: متى يصير - في ظل اي شروط - واجب الوهلة الأولى واجبا فعليا؟ والجواب الذي اوردناه هو: متى يكون الوضع من النوع الذي لا يتعارض فيه قيامنا بهذا الواجب مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى.

من الواضح طبعا لروس ان عدم تعارض قيامنا في وضع ما بواجب من واجبات الوهلة الاولى مع قيامنا بأي واجب آخر منها لا يشكل سوى شرط كاف لكون الواجب السابق هو واجبنا الفعلي في الوضع المعني. بمعنى آخر، فإن الحالات التي يتعارض فيها قيام واحدنا بواجب من واجبات الوهلة الأولى مع قيامه بواجب آخر منها ليست، بالضرورة، حالات لا يكون فيها الواجب السابق هو الواجب الفعلي للشخص المعني. اذن ما الذي يقرر في حالات كهذه ما اذا كان هذا الواجب هو واجبه الفعلي أم لا؟ هنا يقترح روس، لمعالجة سؤال من النوع الاخير، اللجوء الى المبدأ التالي: ان ما ينبغي ان يشكل واجبنا الفعل في وضع معين هو ذلك الفعل الذي ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقي الذي يتسم به هذا الفعل للوهلة الأولى على كفة الخطأ الخلقي الذي يتسم به للوهلة الأولى. وعلى افتراض أن التعارض محصور في واجبين فقط من واجبات الوهلة الاولى، فإن روس يقترح ان يكون واجبنا الفعلي في هذه الحالة ذلك الفعل الذي يتفق مع

٢٠) يجد القارىء قائمة كاملة بواجبات الوهلة الأولى في: روس، المرجع السابق، ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

٢١) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

الزام الوهلة الاولى الاكثر الحاحا[٢٢].

بإمكاننا الآن ان نلخص نظرية روس الديونطولوجية على النحو الآتي: ان المعرفة الخلقية تبدأ بمعرفتنا لما هي الزامات الوهلة الأولى، والمعرفة الاخيرة معرفة غير استدلالية. انها تقوم على حدسنا عقليا ان فعلا من نوع معين هو فعل نحن ملزمون به للوهلة الأولى لأن له وفقط لأن له سمات من النوع الذي تفرضه طبيعة هذا الفعل. فبمجرد ان نعرف، مثلا، ان فعلا ما له الطبيعة التي تجعل منه فعلا يزيل الاجحاف عن شخص او فئة من الاشخاص، نرى فورا أننا ملزمون بالقيام به للوهلة الأولى. ما نعرفه هنا بصورة حدسية مباشرة هو ان سمة ما او اكثر من السمات النابعة من طبيعة الفعل تستوجب القيام بهذا الفعل. ولكن ما اذا كان علينا فعلا ان نقوم بهذا الفعل أم لا أمر منوط بما اذا كانت لهذا الفعل سمات اخرى تستوجب عدم القيام به. وعلى افتراض انه لا سمة من سماته الاخرى تستوجب عدم القيام به، اذن فإن القيام بهذا الفعل لا يتعارض مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. وبالتالي، فإن القيام به هو واجبنا الفعلي. اما اذا كانت لهذا الفعل سمة او سمات اخرى تستوجب عدم القيام به، كأن يكون هذا الفعل، مثلا، من النوع الذي يزيل الاجحاف عن شخص او فئة ولكن ليس بدون الحاق ضرر كبير بشخص آخر أو فئة اخرى، فإن علينا هنا، حتى نعرف ما هو واجبنا الحقيقي، ان نبين ما هو الالزام الاكثر الحاحا. هل هو الالزام بازالة الاجحاف ام الالزام بعدم الحاق الاذى؟ بمعنى آخر، علينا هنا ان نجيب عن السؤال: اي من هذين الفعلين ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقي الذي يتسم به هذا الفعل للوهلة الاولى على كفة الخطأ الخلقي الذي يتسم به هذا الفعل ايضا للوهلة الاولى؟ فالبديل الاول صائب خلقيا بموجب كونه يزيل الاجحاف عن شخص او فئة من الاشخاص، ولكنه خاطىء خلقيا بموجب كونه ذا سمة اخرى، الا وهي الحاق الاذى بشخص آخر او فئة اخرى من الاشخاص. والبديل الثاني صائب خلقيا بموجب كونه يمنع الحاق الاذى بشخص

---

٢٢) ان الصيغتين الاصليتين اللتين ورد فيهما هذان المبدآن هما على التوالي:

"That act is one's duty which has the greatest balance of prima facie rightness over prima facie wrongness", and "That act is one's duty which is in accord with the more stringent prima facie obligation". Ross, **The Right and the Good**, op. cit., chap. 2.

او فئة، بينما هو خاطىء خلقيا بموجب كونه يفشل في ازالة الاجحاف عن شخص آخر او فئة اخرى. ولا يمكننا ان نعرف أي بديل نختار هنا الا اذا كان بإمكاننا ان نقرر ايهما ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقي على كفة الخطأ الخلقي.

لا بد، بعد هذا التلخيص لنظرية روس الديونطولوجية، من ان نوجه اليه السؤال التالي: اذا كان الحدس العقلي (المعرفة العقلية المباشرة) هو طريقنا الى معرفة الزامات الوهلة الاولى، فما هو طريقنا الى معرفة ما نحن ملزمون به فعليا في وضع معطى؟ الجواب بسيط، من زاوية نظر روس، عندما تكون الحالة من النوع الذي لا ينشأ فيه تعارض في الواجبات. فاذا كنا نعرف ان الفعل الذي نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الاولى لا توجد سمات له تستوجب عدم قيامنا به، اذن هنا بإمكاننا ان نحدس فورا من ادراكنا للطبيعة الكلية لهذا الفعل أنه واجبنا الفعلي في الوضع المعطى. اذا كان، مثلا، ما انا مزمع على القيام به في وضع معين هو وفاء بوعد قمت به، واذا تبين من خلال تفحصي للوضع ان قيامي بهذا الفعل لن يتعارض مع اي الزام آخر من الزامات الوهلة الأولى، اذن ادرك حدسيا هنا ان الطبيعة الكلية لهذا الفعل تستوجب قيامي الفعلي به في الوضع المعني.

ولكن كيف نصل الى ان نعرف أنه لا سمات للفعل المعني تستوجب عدم القيام به، اي الى ان نعرف ان القيام به لا يتعارض مع اي من الزامات الوهلة الأولى؟ هنا ايضا الجواب بسيط، بالنسبة لروس. فإنه اعتقد انه قدم لنا قائمة تامة بألزامات الوهلة الاولى، وما علينا ان نفعله هو ان نتفحص الوضع جيدا لنتحقق مما اذا كانت للفعل الذي ننوي القيام به اي سمة تجعل من القيام به اخلالا بأي الزام من الالزامات التي نجدها على هذه القائمة. معرفتنا سمات الفعل لا تقوم على الحدس طبعا، بل على الملاحظة. ولكن ما ان نتبين عن طريق الملاحظة أنه ليست لهذا الفعل سمات من النوع الذي يجعل القيام به مخلا بأي من الزامات الوهلة الاولى حتى يتضح لنا عن طريق الحدس العقلي ان هذا الفعل هو ما نحن ملزمون فعليا بالقيام به.

ولكن هل المسألة على هذه الدرجة من البساطة فعلا؟ ان الجواب يتوقف على ما اذا كان لدينا بالفعل قائمة تامة بألزامات الوهلة الاولى، كما ادعى روس، وعلى ما اذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف حقا انها قائمة تامة. فهل قائمة روس قائمة تامة بالفعل؟ لنفترض ان شخصا ادعى انها ليست تامة وأضاف اليها واجب الانتقام من الاعداء او من الذين اساءوا عمدا الينا، فكيف نقرر هنا ما اذا

كان مسوغا أم لا اضافة ما هو مقترح هنا الى قائمة واجبات الوهلة الأولى؟ ان جواب روس، لا شك، سيكون ان قرارا كهذا يتوقف على ما اذا كنا ندرك بصورة حدسية مباشرة ان سمة من سمات الافعال التي هي من النوع الانتقامي تستوجب قيامنا بأفعال كهذه. ولكن كما بينا في معالجتنا للمذهب الحدسي في الاخلاق في فصل سابق، ان الحدوس تختلف. فالشخص الذي يقترح اضافة الافعال الانتقامية الى قائمة روس قد يبدو له بديهيا (وبالتالي قد يبدو له انه يحدس بصورة مباشرة) ان واجبا من واجبات الوهلة الأولى هو الانتقام ممن اساءوا الينا. واذا لم يبدُ هذا بديهيا لروس، فكيف نقرر هنا من حدسه مصيب ومن حدسه مخطىء؟

ولكن حتى لو تجاوزنا هذه المشكلة، فكيف لنا ان نعرف ما اذا كانت قائمة روس تامة أم لا؟ فالحدس، اذا افترضنا على سبيل الجدل امكان المعرفة الحدسية، ينفعنا فقط عندما نواجه بنوع معين من الافعال ويطلب منا ان نقرر ما اذا كانت لهذا النوع سمة او سمات تستوجب قيامنا به ام لا. ولكن الحدس عديم الجدوى بالنسبة للمسألة المطروحة. فمن الواضح انه ليس بأمكاننا ان نعرف بصورة مباشرة ان انواع الافعال المذكورة في قائمة روس تستنفد كل ما نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الأولى. اذن هل من طريقة غير مباشرة لمعرفة ذلك؟

بدون اعطاء جواب شاف عن السؤال الاخير، فإنه لا يكون بإمكان روس ان يقول في اي حالة من الحالات ان القيام بفعل ما هو واجبنا الفعلي. فاذا لم نكن في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان قائمة روس تامة، اذن يتبع فورا من هذا اننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان اي فعل من الافعال التي من واجبنا للوهلة الاولى القيام بها لا يمتلك أي سمة تستوجب عدم القيام به، اي تجعل القيام به متعارضا مع واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. فكل ما يمكننا ان نعرفه، من حيث المبدأ، هو انه لا سمة لفعل من هذه الافعال تجعل القيام به متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى الواردة في قائمة روس. ولذلك فاذا لم نكن نعرف ان هذه القائمة تامة، اذن لا يمكننا ان نستبعد امكان وجود واجبات للوهلة الاولى خارج هذه القائمة لا نعرف بعد عنها. ولذلك أن نعرف انه لا سمة لفعل من الافعال التي من واجبنا للوهلة الاولى القيام بها تجعل القيام به متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى في قائمة روس لا يعني اننا نعرف انه لا سمة لهذا الفعل تجعل القيام به متعارضا مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى. وما دام اقصى ما يمكننا ان نعرفه، انطلاقا من مسلمات روس، هو انه لا سمة لفعل من الافعال التي من واجبنا للوهلة الاولى القيام بها تجعل القيام به

متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى في قائمة روس، اذن فإننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان قيامنا بفعل من النوع المعني لا يتعارض مع اي واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى. وهذا، بدوره، يعني أننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان القيام بهذا الفعل هو واجبنا الفعلي في وضع معطى.

يبدو، اذن، ان المعرفة الخلقية مستحيلة الا اذا كانت قائمة واجبات الوهلة الاولى تامة وكنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف انها تامة. بدون هذا لا يمكننا ان نعرف اكثر من بعض مما نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الاولى، وبالتالي لا يمكننا ان نعرف ما نحن ملزمون بالقيام به بالفعل. وبدون معرفة من النوع الاخير، لا تكون في حوزتنا معرفة خلقية ذات بال.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل اننا نعرف ان القائمة التي قدمها لنا روس تامة أو، على افتراض انها غير تامة، ان لدينا معيارا موثوقا نستطيع بواسطته ان نقرر، من حيث المبدأ، ما هي الالزامات التي يجب ان تضاف الى هذه القائمة لاتمامها. ان افتراضا كهذا سيجنبنا، لا شك، الصعوبات التي اثرناها سابقا، ولكنه لن يكفي، كما سيتضح بعد حين، لانقاذ نظرية روس الديونطولوجية. فإذا كنا نعرف او كان بامكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، كل ما نحن ملزمون به للوهلة الاولى، اذن يكون بامكاننا في هذه الحالة ان نعرف، على الاقل من حيث المبدأ، ما هو واجبنا الفعلي في كل حالة من الحالات التي لا يكون فيها قيامنا بهذا الواجب متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى الاخرى. ولكن هناك حالات، كما مر معنا، تتعارض فيها الواجبات، وليس في نظرية روس ما يشير الى السبيل الذي يفترض اتباعه في حالات كهذه للوصول الى قرار عقلاني بخصوص ما الذي ينبغي فعله. كل ما يقدمه لنا روس في هذا الصدد هو مبدأ عام مؤداه ان ما ينبغي ان يشكل واجبنا الفعلي في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات هو ما ترجح فيه كفة الصواب الخلقي على ضدها اكثر من اي بديل آخر. ولكن المشكلة التي لا بد من ان نواجهها هنا، وتبقى بدون حل مرض في نظرية روس، هي كيف نقيس درجة الصواب الخلقي ودرجة الخطأ الخلقي حتى نصل الى قرار عقلاني بخصوص ما اذا كانت كفة الصواب الخلقي ترجح على كفة الخطأ الخلقي أم العكس ونعرف مدى رجحان الواحدة على الاخرى لنستطيع ان نفاضل بين البدائل المختلفة.

لتوضيح ابعاد المشكلة الاخيرة، لنأخذ مثالا عينيا. لنفترض، مع روس، ان

تحقيق العدالة التوزيعية هو واحد من الزامات الوهلة الاولى وكذلك تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لاكبر عدد ممكن من الناس. قد نجد أنفسنا في وضع من النوع الذي اذا حاولنا ان نحقق فيه اكثر ما امكن من الخير الكامن، فلن يكون بامكاننا في الوقت نفسه ان نضمن العدالة في توزيع هذا الخير الكامن. هنا نجد انفسنا مواجهين بواجبين متعارضين، واجبنا في تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن وواجبنا في تحقيق العدالة في توزيع الخير الكامن. فما هو واجبنا الفعلي؟ ولكن هذا السؤال يعني في هذه الحالة، فيما يذهب اليه روس، هل الصواب الخلقي يزيد على الخطأ الخلقي في تحقيقنا اكثر ما امكن من الخير الكامن على حساب الفشل في تحقيق العدالة في توزيع الخير الكامن اكثر مما يزيد الصواب الخلقي على الخطأ الخلقي في تحقيقنا العدالة في توزيع الخير الكامن على حساب الفشل في تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن؟ كيف يمكننا ان نجيب عن هذا السؤال هنا، انطلاقا من نظرية روس؟ هل لدى روس معيار نستطيع ان نقرر بواسطته مدى الصواب الخلقي الذي يترتب على تحقيقنا اي بديل من هذين البديلين وما اذا كان يزيد او ينقص عن الصواب الخلقي الذي يترتب على تحقيقنا البديل الآخر؟ هنا ايضا نجد انه ليس لدى روس ما يلجأ اليه لمعالجة اسئلة كالتي نطرحها سوى الحدس العقلي او البصيرة العقلية وما اشبه ذلك. ولكن هذا يعيدنا الى كل المشكلات التي اثرناها سابقا بخصوص المذهب الحدسي في الاخلاق، ولسنا بحاجة الى اعادة اثارتها هنا.

الفصل الحادي عشر

مذهب المنفعة القاعدية

الفصل الحادي عشر

مذهب المنفعة القاعدية

رأينا في ختام الفصل السابق أن الحالات التي يكون علينا فيها ان نختار بين واجبين او اكثر من واجبات الوهلة الأولى هي حالات تستوجب لجوءنا الى معيار ما للمفاضلة بين واجبات الوهلة الاولى. والمذهب الديونطولوجي، لا في صيغته الكنطية ولا في صيغة روس المعدلة، يزودنا او يمكن ان يزودنا بمعيار كهذا. فالمذهب الديونطولوجي، في صيغته الكنطية، لا يمكن حتى ان يعترف بامكان تعارض الواجبات الخلقية، لأنه ينطلق من مفهوم الواجب المطلق على انه المفهوم الاساسي في الاخلاق. ومذهب كهذا لا يمكن له، بحكم طبيعته، ان يعالج الاشكالات الخلقية التي تنشأ في حالات تعارض واجبات الوهلة الأولى. اما روس الذي اعترف بوجود حالات من النوع الأخير وابتكر مفهوم واجب الوهلة الأولى ليجعله المفهوم الاساسي في الاخلاق فيتجنب الاخطاء التي وقع فيها كنط، فإنه فشل، كما بينا، في تزويدنا بمعيار للمفاضلة بين واجبات الوهلة الأولى. ان ما علينا أن نلجأ اليه في نهاية التحليل هو الحدس. ولكن هذا الجواب غير مجد، لأن الحدوس تتضارب. وما لم يكن لدينا معيار مستقل عن الحدس، لا يمكننا ان نعرف، حتى من حيث المبدأ، اي واجب من واجبات الوهلة ينبغي ان نختار القيام به في الحالات التي نكون فيها مدعوين للمفاضلة بين عدد من هذه الواجبات.

عند هذه النقطة من التحليل، قد يقترح بعض الفلاسفة الاخلاقيين ان الحل الوحيد المعقول لمشكلة المعرفة الاخلاقية يكمن في ايجاد نظرية تجمع بين حسنات نظرية المنفعة الكلاسيكية وحسنات النظرية الديونطولوجية. فإن من

حسنات النظرية الكلاسيكية في المنفعة (نظرية جرمي بنثام وجون ستوارت مل) انها تزودنا بمعيار مستقل عن الحدس نستطيع عن طريق تطبيقه ان نعرف ما هي واجباتنا الخلقية الفعلية. ولكن من سيئات هذه النظرية انها تصر على تطبيق معيارها على الافعال وليس على القواعد الخلقية. بمعنى آخر، بناء على ما تقوله نظرية المنفعة الكلاسيكية، انه بامكاننا، من حيث المبدأ، ان نتجاوز كليا اللجوء الى القواعد الخلقية في محاولتنا تقرير واجباتنا الخلقية وأن نكتفي بتطبيق معيار المنفعة بصورة مباشرة على الافعال. ولكن من النتائج غير المعقولة المترتبة على ذلك ان بامكان واحدنا ان يسوغ، مثلا، انطلاقا من هذه النظرية، معاقبة شخص بريء (اي ان يتجاوز القاعدة "لا يجوز ان يعاقب شخص على ذنب لم يقترفه) على اساس ان هذا يحقق افضل النتائج الممكنة في وضع معطى من بين كل البدائل المتاحة لنا.

ومن حسنات النظرية الديونطولوجية انها تجنبنا نتائج كالاخيرة عن طريق ربطها تقرير الواجبات الخلقية باللجوء الى القواعد الخلقية، وليس الى النتائج المتوقعة. ولكن من سيئاتها انها تجعل اللجوء الى القواعد الخلقية أمرا نهائيا. بمعنى آخر، انها لا تقدم لنا أي معيار نستطيع بواسطته ان نقرر ما هي القواعد الخلقية التي يجب أن نتبناها ولا أي معيار نستطيع بواسطته ان نقرر ما الذي ينبغي علينا ان نفعله في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات.

يبدو، اذن، بناء على هذا التحليل الاولي، ان ايجادنا نظرية تجمع بين حسنات النظرية الكلاسيكية في المنفعة وحسنات النظرية الديونطولوجية هو الضمان الوحيد في تجنيبنا سيئات الاثنتين. فاذا كانت سيئات النظرية الكلاسيكية في المنفعة محصورة في تطبيقها معيار المنفعة مباشرة على الافعال، اي في تجاوزها القواعد الخلقية، فإن هذه يمكن ازالتها عن طريق تبنينا للمسلمة الديونطولوجية التي تقضي بتقرير الواجبات الخلقية عن طريق اللجوء الى القواعد الخلقية. واذا كانت سيئات النظرية الديونطولوجية محصورة في جعلها القواعد الخلقية نهائية، اي في عدم اعترافها بوجود أي معيار مستقل عن هذه القواعد ويمكن محاكمة هذه القواعد على اساسه، فإن هذه السيئات يمكن ازالتها عن طريق تبنينا لمعيار المنفعة، شريطة ان نطبقه على القواعد الخلقية، وليس على الافعال مباشرة.

ان النظرية التي تجمع بين نظرية المنفعة الكلاسيكية والنظرية الديونطولوجية على النحو المقترح هنا هي النظرية التي يطلق عليها اصحابها اسم "نظرية المنفعة

القاعدية" (Rule Utilitarianism) من بين الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا في تطوير هذه النظرية آرمسون J. O. Urmson وبراندت R. B Brandt ونويل سميث N. Smith وجون رولز J. Rawls[1]. وما هو مشترك بين هؤلاء الفلاسفة ويشكل الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة القاعدية هو الاعتقاد أنه ما اذا كان فعل ما صحيحا او خاطئا من الوجهة الخلقية أمر يتوقف على ما اذا كان هذا الفعل يمتثل لقاعدة خلقية ما او يشكل خرقا لها. اما القاعدة الخلقية، بدورها، فهي اما مسوغة او غير مسوغة من المنظور الخلقي. وما اذا كانت مسوغة ام غير مسوغة من هذا المنظور مسألة منوطة بمدى النفع او الضرر الذي يترتب على تطبيق هذه القاعدة على المدى البعيد. ان المنظور الخلقي يقضي، بناء على ما يذهب اليه دعاة هذه النظرية، بأن نلجأ الى معيار المنفعة لتقييم القواعد الخلقية، وليس لتقييم الافعال. ان نظرية المنفعة القاعدية، اذا، هي النظرية التي تقول انه ينبغي على كل شخص أن يقوم بتلك الافعال وفقط بتلك الافعال التي تمتثل للقواعد الخلقية التي يحقق الامتثال لها اكثر ما امكن من النفع.

من الواضح من قولنا الاخير ان هناك شرطين لاعتبار القيام بفعل من الافعال الزاميا من الوجهة الخلقية، وهما: ان القيام بهذا الفعل يمتثل لقاعدة خلقية ما وأن القاعدة الخلقية التي يمتثل لها القيام بهذا الفعل هي واحدة من القواعد الاكثر نفعا. هنا لا بد لدعاة نظرية المنفعة القاعدية من ان يواجهوا بعدة اسئلة. اولا، ما هي الحكمة من تطبيق معيار المنفعة على القواعد الخلقية وليس على الافعال مباشرة؟ ثانيا، هل يمكن في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات ان نطبق معيار المنفعة على القواعد الخلقية لنقرر اي قاعدة منها نختار لفعلنا؟ ولكن اذا كنا، اصلا، اخترنا القواعد الخلقية التي سنتقيد بها في أفعالنا على اساس كونها القواعد التي يستوجبها معيار المنفعة، اذن فلا ينفعنا اللجوء الى

---

١) أنظر:

J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill" **Philosophical Quarterly** 3 (1953), pp. 33 - 39;

R. B. Brandt, "Toward a Credible Form of Utilitarianism", in **Morality and the Language of Conduct**, edited by Hector - Neric Castanada and G. Nakhnikian, Wayne State University Press, pp. 107 - 143; P. H. Nowell - Smith, **Ethics** (Penguin Books); J. Rawls, "Two Concepts of Rules", **Philosophical Rewiew**, L X I V, No. 1, (1958), 3 - 32.

معيار المنفعة في الحالات التي يكون فيه عملنا بقاعدة من هـذه القواعـد متعارضـا مـع عملنا بقـاعدة اخـرى. اذن الى ماذا يفـترض فينا ان نلجـأ في حالات كهـذه للوصول الى قرار عقلاني بخصوص ما الذي ينبغي علينا ان نفعله؟ ثالثـا واخيرا، كيف يجب ان نفهم الشرط الثاني الذي يضعه دعاة نظرية المنفعة القاعدية باعتباره شرطا ضروريا لاعتبار القيام بفعل ما الزاميا من الوجهة الخلقيـة؟ بمعنى آخر، مـا هو المقصود على وجه التحديد بالقول ان القاعدة التي يمتثل لها القيام بالفعل المعني هي واحدة من القواعد الاكثر نفعـا؟ ان السؤال الاخير في حقيقتـه سؤال مزدوج. فهو، من جهة، سؤال عما يعنيه تماما تحقيق اكـثر ما امكن من النفـع وما اذا كـان هذا الامر مقصورا على تحقيق السعادة ام انه يتجاوز ذلك الى تحقيق امور اخرى. وهـو، من جهة ثـانية، سؤال عـما اذا كانت العبـارة "ان القاعـدة كذا وكـذا هي واحدة من القواعد الاكثر نفعا" لا تعني اكثر مما تعنيه الجملة الشرطية المتصلة "اذا امتثل الناس على العموم لهـذه القاعـدة، فإن هـذا سيحقق نفعا أكـبر من امتثالهم لأي قاعدة اخـرى منافسـة لها". فهـل المعنى الاخير هـو المعنى الذي قصـده دعاة نظرية المنفعة القاعدية ام معنى آخر؟

لنبدأ بالسؤال الاول. ما هي الحكمة من تـطبيق معيار المنفعـة على القـواعد الخلقية، وليس على الافعال مباشرة؟ ان الجـواب الاكثر انسجـاما مـع وجهة نـظر اتباع مذهب المنفعة القاعدية هو ان تطبيق معيار المنفعة على هذا النحو المقترح هو الـطريقـة الـوحيـدة لتجنب اعـتراضـات كـاعـتراضـات روس، بخـاصـة، والديونطولوجيين، بعامة، على نظرية المنفعة الكلاسيكيـة. فإن الفحـوى الاساسي لهـذه الاعتراضـات، كما رأينـا، يتلخص في القول بـوجود واجبـات خلقية للوهلة الاولى لا نشتقها من اي مبدأ غائي، كمبدأ المنفعة او ما شـاكله، بل من الـطبيعة الكامنة للافعال التي يشكل القيام بها قياما بهذه الواجبات. فإن من واجبنا للوهلة الاولى، مثـلا، ان نعاقب المـذنب عـلى الـذنب الـذي اقـترفـه، بغض النـظر عن النتـائج المـترتبـة عـلى ذلـك. ومن واجبنـا ايضـا للوهلة الاولى ان نعـوض عـلى الاشخـاص الذين الحقنـا ضررا بهم. هنا ايضـا ما هـو واجبنـا للوهلة الأولى هـو كذلك، بغض النظر عن النتائج التي نتوقعها من قيامنا بهذا الواجب. فما يقـرر في كل حالة من هاتين الحالتين ان القيام بـالفعل المعني هـو واجبنا للوهلة الاولى هـو شيء يتعلق بالطبيعة الكامنة للفعل، وليس أي شيء آخر. ان كون الفعل، مثلا، من النـوع الذي يشكـل عقابـا على ذنب اقـترف او كونـه من النوع الـذي يشكل

تعـويضا عن ضرر لحق بشخص من قبـل من يفترض فيـه ان يكون صـاحب هذا الفعل هو وحده ما يشكل الاساس للالزام بالفعل للوهلة الاولى. وهـذا يعني اننا اذا اكتشفنا، مثلا، ان معاقبة المـذنب على الـذنب الذي اقـترفه لن تنفـع شيئا او ستكون لها نتائج عكس مـا نتوخى، فـإن اكتشافنـا هذا لن يغـير في شيء في كون طبيعـة الفعل، من حيث كـونها تتمثل في كـونه عقـابا عـلى ذنب اقـترف، تلزمنـا للوهلة الاولى بالقيام بالفعل.

ان مؤيدي نظرية المنفعة القاعديـة يتفقون مـع الديـونطولـوجيين بخصـوص افتراضهم وجود واجبات للوهلة الاولى تقررهـا الطبيعـة الكامنـة للأفعـال، وليس النتـائج المـترتبة عـلى قيامنـا بهـذه الافعـال. وهـذا بـدوره يعني أنهم يتفقـون مـع الـديونـطولوجيـين في انه لا يجـدي اللجوء الى اي مبـدأ غائي لغـرض تقييم هذه الافعال خلقيا. فالسؤال الاساسي هنا ليس: ما هي النتائج المترتبة على قيامنا بهذا الفعل او ذاك؟ بل: مـا هي على وجـه التحديـد الطبيعـة الكامنـة لهذا الفعـل او ذاك؟ ولكن اتفاق دعاة نظرية المنفعة القاعدية مع الديونطولوجيين بخصـوص عدم جواز تطبيق اي مبدأ غائي، كمبـدأ المنفعة أو سـواه، على الافعـال المعنية او حتى على اي افعال سواها، كـائنة مـا كانت الـطبيعة الكـامنة لكـل منها، لا يعني انهم يتفقون معهم ايضا بخصوص نفيهم لأي دور للمبادىء الغائية في حقل الاخلاق. فإن الاعتراف بأن الطبيعـة الكامنـة للفعل هي التي تقـرر ما اذا كـان هذا الفعـل الزاميا للوهلة الأولى ام لا أمر لا يتعارض مطلقا، في نـظر مؤيدي نـظرية المنفعـة القاعدية، مع النظر الى معيار المنفعة على انه المعيار النهائي للاخلاق.

ان جون رولز في احدى مقالاته المشهورة[٢] حـاول ان يبين بـالتفصيل كيف يمكن لنـظرية المنفعـة ـ اي النظريـة التي تعتـبر معيـار المنفعـة هـو المعيـار النهـائي للاخلاق ـ ان تحتضن المسلمة الديونطولوجية القاضية بالنظر الى الطابع الالـزامي للافعال على انه قائم على الطبيعة الكـامنة لهـا دون ان تتخلى عن منحـاها الغـائي وتتبنى منحى ديونطولـوجيا. يبـدأ رولز بـالتمييز بـين الممارسـة الاجتماعيـة والافعال المفردة التي تندرج تحت هذه الممارسة، ويحاول من ثم ان يبين كيف يختلف تسويغ الممارسة الاجتماعية بكليتهـا عن تسويـغ الافعال المفـردة الواقعـة تحتها. فـالممارسـة الاجتماعية تتحـدد بمنظومـة من القواعـد الاجتماعيـة، وما ينـدرج تحتها من افعـال مفردة انما ينـدرج تحت هذه المـمارسة الاجتـماعية لخضـوعه للقـواعد المحـددة لهذه

---

٢) أنظر: J. Rawls, "Two Concepts of Rules" **Philosophical Review,** op. cit.

الممارسة. انه، اذا، يكتسب مشروعيته من كونه لا يحيد عن هذه القواعد، بينما الممارسة الاجتماعية، بما هي منظومة من القواعد، تجد تسويغها النهائي فيما يترتب عليها من نفع. ان هذا التمييز، في نظر رولز، لا يكفي لترسيخ دعائم نظرية المنفعة القاعدية. إنه يكفي للرد على نقاد نظرية المنفعة من الديونطولجيين وسواهم الذين يلجأون الى حالات مثل الوفاء بالوعد والعقاب لا يكون فيها واجبنا للوهلة الاولى منوطا بالنتائج المترتبة على قيامنا به، بل منوطا بالطبيعة الكامنة للفعل الذي نحن ملزمون بالقيام به.

لتوضيح وجهة نظره، يعمد رولز الى التمييز ايضا بين نوعين من قواعد السلوك، النوع الذي لا يكون سوى ملخص لعدد كبير من حالات الفعل او الاستنكاف عن الفعل التي حصلت في الماضي في ظل منظومة محددة من الشروط والنوع الذي يكون محددا للممارسات الاجتماعية(٣). فإذا نظرنا الآن الى النوع الاول من القواعد، نجد ان القاعدة التي من هذا النوع لاحقة للحالات التي تندرج تحت هذه القاعدة. فقبل ان نستقر على القاعدة التي نريد تبنيها، علينا ان نعرف ما اذا كان قيام كل شخص بفعل من نوع معين في ظل ظروف من نوع معين يميل الى ان يحقق اكثر ما امكن من الخير الكامن ام لا. فإذا وجدنا انه يحقق ذلك، نتبنى عندها القاعدة القائلة انه ينبغي علينا ان نقوم بفعل من هذا النوع في ظل الظروف المعنية. واذا وجدنا ان الاستنكاف عن القيام بهذا الفعل هو الذي يحقق في كل حالة اكثر ما امكن من الخير الكامن، فعندها نتبنى القاعدة القائلة انه ينبغي ان نستنكف عن القيام بفعل من هذا النوع في ظل الظروف المعنية. وهكذا يتضح هنا ان القاعدة، سواء أكانت موجبة ام سالبة، تتصور هنا على انها مجرد ملخص للافعال المفردة. فالافعال سابقة منطقيا على القاعدة.

ولكن اذا اخذنا الآن النوع الثاني من القواعد، فإن كيفية تصورنا للقواعد هنا تختلف بصورة جذرية، في نظر رولز، عن كيفية تصورنا لها في الحالة السابقة. هنا ننظر الى القواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية، بحيث لا يكون بإمكاننا ان نصف فعلا ما على انه من هذا النوع او ذاك (على انه، مثلا، فعل قصاص او وعد) بدون اللجوء الى منظومة من القواعد المحددة للممارسة الاجتماعية التي يندرج تحتها الفعل المعني. ان القواعد هنا سابقة منطقيا على الافعال، لأن الافعال غير ممكنة في هذه الحالة بمثابتها افعالا من نوع معين، لا

٣) المرجع السابق ص ص ٣ - ٣٠

من نوع آخر، الا لكون القيام بأي فعل منها يمثل للقواعد المقصودة. فإنه لا يمكننا، مثلا، ان نصف فعلا ما على أنه فعل وعد او فعل قصاص، الا اذا كنا نعرف القواعد التي تخضع لها "اللعبة" الخلقية للوعد او "اللعبة" القانونية للقصاص، تماما مثلما لا يمكننا ان نعرف ان فعلا ما يمثل نقلا من نوع معين لحجر من أحجار الشطرنج الا اذا كنا نعرف القواعد التي تخضع لها لعبة الشطرنج.

ان تصورنا للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية، وليس على انها ملخصات للافعال المفردة، هو ما نحتاج اليه، في نظر رولز، للرد على اعتراضات الديونطولوجيين على نظرية المنفعة. فإذا دمجنا التصور للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية بالتمييز بين تسويغ الممارسة الاجتماعية برمتها وبين تسويغ اي فعل مفرد يقع تحتها، فإنه يصير بإمكاننا ان ننطلق من منظور نظرية المنفعة القاعدية. وما يعنيه هذا على وجه التحديد هنا انه يصير بامكاننا ان ندحض نظرية المنفعة الكلاسيكية ـ نظرية بنثام ومل ـ انطلاقا من اعتبارات مماثلة لاعتبارات الديونطولوجي، دون ان نتخلى عن مبدأ المنفعة باعتباره المعيار النهائي للاخلاق. فإنه يصير بامكاننا ان ندحض نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال، لان دمج التصور للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية بالتمييز بين تسويغ الممارسة برمتها وبين تسويغ أي فعل يندرج تحتها يظهر لنا بوضوح ان الطبيعة الكامنة لبعض الافعال هي على نحو بحيث من يقوم بها ينبغي ان يستنكف عن جعل القيام بها منوطا بنوع وكم النتائج المترتبة على القيام بها. فكما يشير رولز، فإن الشخص الذي يعتقد انه ملزم بالوفاء بوعد قام به فقط اذا كانت النتائج المترتبة على وفائه به افضل من النتائج المترتبة على عدم وفائه به ـ فإن شخصا كهذا يجهل ما معنى ان يكون فعل ما هو من نوع القيام بالوعد. كذلك فإن القاضي الذي يسأل نفسه عما اذا كانت لانزال العقوبة المناسبة بشخص أدين نتائج أفضل أم لا من النتائج المترتبة على اطلاق سراحه يظهر جهلا تاما بما يعنيه ان يؤدي دوره بوصفه قاضيا، مثلما يظهر جهلا تاما بما تعنيه ممارسة القصاص القانوني.

ولكن الاعتراف بأن الافعال ـ كما وجدنا انه ينطبق، مثلا، على القيام بالوعد او المقاصصة ـ تجد مسوغها الاخير في منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تندرج تحتها هذه الافعال، لا يلزمنا بالضرورة بالتخلي عن نظرية المنفعة. فإن الممارسات الاجتماعية، بدورها، تحتاج الى تسويغ، وهذا لا نجده في نهاية المطاف في ممارسات اجتماعية اوسع منها، اي في منظومة من القواعد محددة

لممارسات اجتماعية اوسع من السابقة. فإن علينا في نهاية المطاف ان نخرج من اطار الممارسات الاجتماعية رمة وأن نلجأ الى النتائج المترتبة على هذه الممارسات، ان نلجأ، على وجه التحديد، الى مبدأ المنفعة بوصفه الاساس الاخير الذي يتعين عليه تسويغ الممارسات الاجتماعية.

ان تحليل رولز يزودنا بالجواب المطلوب عن سؤالنا الاول، اي السؤال: ما هي الحكمة من تطبيق مبدأ المنفعة على القواعد الخلقية وليس على الافعال مباشرة؟ فالجواب صار واضحا الآن من منظور دعاة نظرية المنفعة القاعدية، وهو: ان تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة يلغي، من جهة، التمييز المشروع بين طريقة تسويغ الممارسات الاجتماعية وطريقة تسويغ الافعال التي تندرج تحتها ويلغي، من جهة ثانية، تصورا اساسيا لا يمكن التخلي عنه، الا وهو تصور القواعد الخلقية على أنها محددة للممارسات الاجتماعية، وليست مجرد ملخصات لحالات عينية مفردة. فبدون دمج التمييز السابق بهذا التصور للقواعد الخلقية، نقع في اخطاء كالتي وقع فيها دعاة النظرية الكلاسيكية في المنفعة وأشار اليها روس في معرض هجومه على هذه النظرية. ولكن بدمجنا التمييز السابق بهذا التصور للقواعد الخلقية، كما حاول ان يبين روس، نتجنب الاخطاء المعنية عن طريق تطبيق مبدأ المنفعة على القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية، وليس على الافعال مباشرة.

يتضح من تحليلنا لموقف النفعي القاعدي حتى الآن، ان تسويغ الافعال خلقيا يستوجب لجوءنا الى منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تندرج تحتها هذه الافعال، بينما تسويغ الاخيرة خلقيا يستوجب لجوءنا الى مبدأ المنفعة. ولكن اذا محصنا النظر الآن في الشق الاول من هذا الكلام المتعلق بتسويغ الافعال، نجد للوهلة الاولى ان هناك حالات من الفعل من المتعذر ان يكون التسويغ الخلقي لها قائما على اللجوء الى منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تندرج تحتها هذه الحالات. هذا ينقلنا الى السؤال الثاني الذي طرحناه، لان الحالات التي في ذهننا هنا هي حالات من النوع الذي يجب ان نختار فيه بين واجبين او اكثر من واجبات الوهلة الاولى. فالسؤال الثاني الذي طرحناه هو عن الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. هنا، مثلا، قد نجد انفسنا في وضع لا يمكننا فيه الوفاء بالوعد الا اذا اخللنا بواجب آخر، لنقل انه واجبنا في تجنيب الأذى لسوانا. فإن حالة كهذه ليست حالة نكون مدعوين فيها لان نقرر اي قاعدة من القاعدتين: يلزم أن نفي بوعودنا ويلزم أن نجنب

سوانا الأذى، هي القاعدة المسوغة على اساس معيار المنفعة، بل نكون مدعوين للاختيار بين قاعدتين كلاهما مسوغتان على أساس معيار المنفعة. اذن يبدو لنا هنا انه حتى نجيب عن السؤال، هل ينبغي ان نفي بما وعدنا به ولو على حساب الحاق الأذى بشخص ام ينبغي ان نجنب هذا الشخص الأذى ولو على حساب عدم الوفاء بما وعدنا به؟ لا ينفعنا تطبيق معيار المنفعة على القاعدتين المذكورتين، بل ما نحتاج أن نفعله هو تطبيق هذا المعيار على الفعلين البديلين مباشرة. علينا ان نقرر بمعنى آخر، في حالة كهذه، ما اذا كان الوفاء بالوعد أم تجنيب شخص الأذى هو الذي له النتائج الافضل على المدى البعيد.

يبدو، اذاً، ان الجواب المعقول عن سؤالنا الثاني، من منظور نظرية المنفعة القاعدية، هو ان الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات هي حالات تستدعي تطبيقنا لمعيار المنفعة على الافعال مباشرة وليس على القواعد الخلقية التي تخضع لها هذه الافعال. وفي ضوء هذا، بامكاننا الآن ان ننظر الى نظرية المنفعة القاعدية على انها تقوم على المبادىء الثلاثة الآتية:

١ ـ ان لدى شخص ما واجبا للوهلة الاولى في ان يمتثل لقاعدة ما من قواعد السلوك اذا وفقط اذا كان وجود هذه القاعدة يميل فعلا لأن يحقق اكثر ما امكن من الخير الكامن للذين تطبق القاعدة عليهم (اي اذا وفقط اذا كانت هذه القاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة).

٢ ـ ان لدى شخص ما واجبا للوهلة الاولى في ان يقوم بفعل ما اذا وفقط اذا كان هذا الفعل من النوع الذي تقضي بفعله قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة.

٣ ـ في الحالات التي يوجد فيها تعارض بين واجبات الوهلة الاولى (اي بين الواجبات التي تقضي بالقيام بها قواعد مسوغة على اساس معيار المنفعة)، فإن الواجب الذي ينبغي القيام به في اي حالة من هذه الحالات هو الذي يقضي بالقيام به تطبيقنا المباشر لمعيار المنفعة على هذا الفعل[٤].

اذا انطلقنا الآن من الافتراض ان هذه المبادىء الثلاثة هي المبادىء التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، فإنه لا يعود ثمة مهرب، في نظري، من رد نظرية المنفعة القاعدية الى نظرية المنفعة المختصة بالافعال، اي النظرية

---

٤) أنظر: J. Cornman and K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments, op.** cit. pp. 501 - 502.

الكلاسيكية. ان ادعاءنا هذا يمكن تسويغه على النحو الآتي: فمثلما ان الوفاء بالوعد ومعاقبة المذنب وعدم الغش وعدم الاجحاف بحق أحد هي واجبات من واجبات الوهلة الاولى، كذلك هو تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. فإذا كان ما يجعل فعلا من الافعال واجبا من واجبات الوهلة الاولى كما جاء في المبدأ الثاني من المبادىء الثلاثة التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، هو كونه من النوع الذي تقضي بفعله قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة، اذن فإن تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هو واجب من واجبات الوهلة الاولى. فإن القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هي، لا شك، قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة، وليس الى حد اقل من الحد الذي يبلغه تسويغ هذا المعيار لقواعد خلقية اخرى كالتي تقضي بالوفاء ومعاقبة المذنب وغير ذلك.

اذا اتفقنا الآن على ان تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هو واحد من واجبات الوهلة الاولى وسلمنا بالمبدأ الثالث من المبادىء التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، فإنه لا يعود من مناص لنا في التوحيد بين نظرية المنفعة القاعدية ونظرية المنفعة المختصة بالافعال. فإذا كانت القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هي قاعدة نحن ملزمون للوهلة الاولى بالامتثال لها، اذن لا مهرب، في هذه الحالة، من ان يكون كل وضع نكون مدعوين فيه للقيام بفعل من الافعال على اساس انه واجب من واجبات الوهلة الاولى وضعا اما يتعارض فيه قيامنا بالفعل الاخير مع واجبنا في تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يتعارض. ان هذا امر واضح من كون أي فعل نقوم به او نفكر بالقيام به اما يحقق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يحقق ذلك. اذن، اي فعل نقوم به او نفكر بالقيام به في وضع معطى اما يمتثل للقاعدة الخلقية التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يمتثل. فإذا كان هذا الفعل، مثلا، وفاء بوعد او معاقبة لمذنب على ذنب اقترفه او استنكافا عن الاجحاف بحق شخص ما، او أي فعل آخر يمتثل لقاعدة خلقية غير قاعدة المنفعة، فإن هذا الفعل في الوقت نفسه اما يمتثل لقاعدة المنفعة او لا يمتثل لها.

ولكن ما هي اهمية النتيجة الاخيرة التي توصلنا لها؟ ان اهميتها تكمن في انها، بجانب المبدأ الثالث، تتضمن انه لا يمكن لاي واجب من واجبات الوهلة الاولى ان يكون واجبنا الفعلي في وضع معطى، الا اذا كان القيام به يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. فاذا كان الوفاء بالوعد، مثلا، لا يتعارض القيام به في

وضع عيني مع أي واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى، اذن فإن الوفاء بالوعد في هذا الوضع لا يتعارض مع واجبنا في تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. اما اذا كان الوفاء بالوعد في هذا الوضع يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى، اذن، انطلاقا من المبدأ الثالث، ان الوفاء بالوعد او عدم الوفاء به في هذا الوضع يتوقف على ما اذا كان الوفاء به ام عدم الوفاء به هو الذي يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. بمعنى آخر، ان الوفاء بالوعد، في هذه الحالة، لا يكون واجبنا الحقيقي، الا اذا كان هو البديل الذي يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. اذن، النتيجة الاخيرة المترتبة على ما سبق هي ان اي واجب من واجبات الوهلة الاولى، بغض النظر عن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، يمكن ان يكون واجبنا الحقيقي اذا وفقط اذا كان القيام به يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. ان تحقيق النفع العام الى الحد الاقصى، بناء على هذه النتيجة، هو شرط ضروري وكاف للالزام الخلقي. وهذا ما يشكل الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة المختصة بالافعال.

بامكاننا الآن ان نبرز البنية المنطقية لحجتنا السابقة بصورة أوضح عن طريق اعطائها صياغة ادق تتضمن كل المقدمات التي كانت مضمرة في صياغتنا السابقة لها. ان هذه الحجة، كما رأينا، تفترض صدق المبادىء الثلاثة التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية. اذا أسمينا القاعدة المسوغة على اساس معيار المنفعة "قاعدة منفعية"، بإمكاننا ان نصوغ هذه المبادىء الثلاثة على النحو المختصر الآتي:

١ ـ ان الشرط الضروري والكافي لتبني قاعدة خلقية هو ان تكون قاعدة منفعية.

٢ ـ ان الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما للوهلة الاولى بالقيام بفعل ما هو أن توجد قاعدة منفعية تستوجب القيام به.

٣ ـ في الحالات التي يوجد فيها تعارض بين واجبات الوهلة الاولى، فإن الواجب الذي ينبغي القيام به في أي من هذه الحالات هو الذي يستوجبه تطبيقنا المباشر لمعيار المنفعة على هذا الفعل.

يجب ان نضيف هنا الى هذه المبادىء الثلاثة مبدأ رابعا كان مضمرا في صياغتنا السابقة للحجة، ألا وهو:

٤ ـ ان واجب الوهلة الاولى لشخص ما هو واجبه الفعلي الا اذا كان قيامه به يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى.

ان المبدأ الرابع هام، لانه يقول لنا ما الذي ينبغي علينا ان نفعله (ما الذي يشكل واجبنا الفعلي) في الحالات التي يكون فيها واجبنا للوهلة الاولى غير متعارض مع اي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. ان المبدأ الثالث مختص فقط بالحالات التي يكون فيها تعارض في الواجبات، ولذلك لا يمكن ان تكتمل الصورة بدون المبدأ الرابع.

ننتقل الآن الى نظرية المنفعة المختصة بالافعال. لا نحتاج لاغراضنا هنا سوى الى اظهار الفحوى الاساسي لهذه النظرية كما نجده في المبدأ التالي:

الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما بالقيام بفعل ما هو ان يقوم بهذا الفعل لتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

من الواضح من صيغة هذا المبدأ انه يستوجب تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة لتقرير ما نحن ملزمون به فعليا، بينما ما يبدو انه ينطبق، للوهلة الاولى، على نظرية المنفعة القاعدية هو انها تستوجب تطبيق معيار المنفعة على القواعد الخلقية، الا في الحالات التي تتعارض فيها واجبات الوهلة الاولى. ولكن ما حاولنا البرهنة عليه هو ان تسليمنا بالمبادىء الاساسية التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، مجتمعة، يقودنا لا محالة الى النتيجة القائلة ان الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما بالقيام بفعل ما هو ان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. وهذه النتيجة هي التي تعبر عن الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال.

لنتابع الآن برهاننا هذا في صياغته الجديدة. ما نحتاج اليه، بالاضافة الى المبادىء الاربعة التي تشكل المقدمات الاساسية لنظرية المنفعة القاعدية، هو البرهنة على القضية:

٥ ـ كل شخص ملزم للوهلة الاولى بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

البرهان على هذه القضية بسيط. فإن القاعدة "يجب ان يعمل كل شخص على تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام" هي، كالقاعدة "يجب على كل شخص ان يقول الصدق" أو كالقاعدة "يجب ان يعاقب المذنب على ذنبه"، قاعدة منفعية. ولنفهم بالقاعدة المنفعية الآن تلك القاعدة التي يؤدي تبنينا لها الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. اذا انطلقنا من هذا المعيار للقاعدة المنفعية، يبدو واضحا انه لا مناص من حسبان القاعدة "يجب تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام" قاعدة منفعية، لان تبنينا لقاعدة كهذه هو حتما ليس اقل اسهاما في تحقيق النفع العام من تبنينا لاي قاعدة خلقية اخرى. اذا كان هذا ما ينطبق على هذه

القـاعدة، اذن هي، بمـوجب المبدأ الاول، قـاعدة منفعيـة. ولكن اذا كانت هـذه القاعدة منفعيـة، اذن بامكـاننا ان نستنتـج القضية الخـامسة في بـرهاننـا من المبدأ الثاني.

ننتقل الآن الى خطوة اخرى هامة في برهاننا. من الواضح هنا انه:

٦ ـ في كل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر بالقيـام بفعل مـا، اذا كان هذا الفعل واجبا من واجبات الوهلة الاولى، اذن امـا هذا الـواجب يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى او لا يتعارض مع اي منها.

ان القضيـة السادسـة، لا شك، هي تحصيـل حاصـل، ولا تحتـاج الى اي برهان. ففئة الحالات التي يوجد فيها تعارض في الـواجبات وفئـة الحالات التي لا يـوجد فيهـا هكذا تعـارض هما فئتـان مستبعدتـان لبعض منطقيـا. لنأخـذ، اولا، الحالات التي لا يحصل فيها تعارض في الواجبات. مـا يمكننا ان نقـوله بخصـوص حالات كهذه، بناء على المبدأ الرابع، هو ان واجبنا الفعلي هـو ان نفعل مـا نحن ملزمون، للوهلة الاولى، بفعله في هذه الحالات. ولكن النتيجة الاخيرة التي نريد الـوصول اليهـا هنا، انـطلاقا من مقـدماتنـا السابقـة، هي اننا في هـذه الحـالات ملزمون فعليا بتحقيق اكثر ما امكن من النفـع العام. للوصـول الى هذه النتيجـة، نأخذ اولا القضية·

٧ ـ بـالنسبة لكـل حالـة من الحالات التي نقـوم فيها او نفكـر بالقيـام فيها بفعـل ما، فـاذا كان هـذا من واجبات الـوهلة الاولى ولم يكن متعـارضـا مـع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن اذا كان تحقيق اكثر ما امكن من النفع العـام واجبا من واجبات الوهلة، اذن فإن قيامنا بالواجب السابق لا يتعارض مـع تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

القضيـة السابقـة هي تحصيل حـاصل، لا شـك. فاذا كـان تحقيق اكثر مـا امكن من النفـع العام واجبـا من واجبات الـوهلة الاولى، اذن في كل حـالـة من الحـالات التي نقوم فيهـا بواجب لا يتعـارض مع اي من واجبـات الـوهلة الاولى الاخرى انما نقـوم، بالضرورة، بـواجب لا يتعارض مـع تحقيق اكثر مـا امكن من النفع العام. بامكاننا الآن ان نستنتج من (٥) و (٧) انه:

٨ ـ بـالنسبة لكـل حالـة من الحالات التي نقـوم فيها او نفكـر فيها بـالقيام بفعـل ما، فـاذا كان هـذا من واجبات الـوهلة الاولى ولم يكن متعـارضـا مـع اي واجب آخـر من هذه الـواجبات، اذن فـإن مـا نقـوم بـه او نفكـر بـالقيـام بـه لا يتعارض مع تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

ولكن ما يستوجبه المبدأ الثالث هو الاستنتاج انه:

٩ ـ بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر فيها بالقيام بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ومتعارضا مع واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن واجبنا الفعلي هو الفعل الذي يحقق اكثر ما امكن من النفع العام.

فإن المبدأ الثالث يستوجب منا ان نطبق معيار المنفعة مباشرة على الافعال في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. وهذا يعني على وجه التحديد ان الواجب الفعلي في حالات كهذه هو الفعل الذي نقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة للذين يتأثرون بنتائج هذا الفعل.

والآن بإمكاننا ان نستنتج من المبدأ الرابع انه:

١٠ ـ بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضا مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن ما نقوم به او ما نفكر بالقيام به هو واجبنا الفعلي.

فالمبدأ الرابع، كما هو واضح، يفترض ان عدم وجود تعارض بين قيامنا بواجب من واجبات الوهلة الاولى واي واجب آخر منها هو شرط كاف لالزامنا بالقيام به. من الواضح الآن ان المقدمتين (٨) و (١٠) تضمنان النتيجة:

١١ ـ بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضا مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن واجبنا الفعلي هو تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

والآن اذا اخذنا القضايا الثلاث (٦) و(٩) و(١١)، فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول اليها هي انه:

١٢ ـ بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فإن الواجب الفعلي لنا هو تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

هل ثمة طريقة تمكن دعاة نظرية المنفعة القاعدية من تجنب الصعوبة التي اثرناها؟ ان هناك جوابا مضمرا عن سؤالنا في فهم كل من جون هوسبرس وريتشارد براندت لنظرية المنفعة القاعدية[٥]. ان هذا الجواب يكمن في نظر هوسبرس الى نظرية المنفعة القاعدية على انها لا تتعامل مع مفهوم الواجب للوهلة الاولى، وبالتالي فإنه لا يمكننا ان نصوغ المبادىء الاساسية التي تقوم عليها هذه النظرية على الطريقة التي صغنا عليها المبادىء الاربعة السابقة[٦]. في الواقع اذا لم يكن ثمة مكان في هذه النظرية لمفهوم الواجب للوهلة الاولى، فإننا لسنا بحاجة هنا الى المبدأ الثالث المختص بتعارض الواجبات ولا الى المبدأ الرابع المختص بالشرط او الشروط الضرورية المطلوبة لاعتبار واجب من واجبات الوهلة الاولى واجبنا الحقيقي. اما هذا الجواب، كما نجده في فهم ريتشارد براندت، فإنه يكمن في عدم نظر براندت الى تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة على انه الطريقة التي يجب ان نلجأ اليها ضمن اطار نظرية المنفعة القاعدية لمعالجة الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. فإن ما ينبغي ان نفعله في حالات كهذه هو اللجوء الى قاعدة منفعية توجهنا الوجهة المطلوبة لحل التعارض[٧].

ان وجهة نظر هوسبرس ووجهة نظر براندت لا تختلفان، في الواقع، الا في الظاهر. فالقضية الاساسية لكليهما هي ان المبدأ الاساسي الذي تقوم عليه نظرية المنفعة القاعدية هو المبدأ الذي يقضي بأن يفعل واحدنا دائما بموجب القواعد التي يضمن تبنيها تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة او الخير العام. والقواعد التي يتوافر فيها الشرط الاخير ليست ولا يمكن ان تكون القواعد التي تتخذ الصيغة الكنطية غير المشروطة: "افعل كذا وكذا، بغض النظر.." بل الصيغة المشروطة: "افعل كذا وكذا، الا في الحالات التي هي من نوع كذا وكذا". بمعنى آخر، القواعد المنفعية (اي المسوغة على اساس معيار المنفعة) ليست قواعد مثل "لا تكذب" او "لا تشهد بالزور" او "لا تجحف بحق سواك" وما أشبه ذلك، بل قواعد مثل "لا تكذب الا اذا كان الكذب ضروريا لتجنيب انسان او مجموعة من البشر أذى كبيرا" أو "لا تجحف بحق سواك الا اذا كان عدم الاجحاف بحقه

---

٥) أنظر: John Hospers, **Human Conduct,** Shorter ed., Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1972, pp. 316 - 37, Richard Brandt, **Ethical Theory,** op. cit., pp. 396 - 405.

٦) هوسبرس، مرجع سابق، ص ٣٢٤.

٧) براندت، مرجع سابق، ص ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

يعني الحاق اجحاف اكبر بآخرين".

ان القواعد المنفعية، بناء على التحليل السابق، هي القواعد الخلقية المعروفة بعد تعديلها على نحو يجعل تبنيها محققا لاكثر ما امكن من النفع العام. لن نتعرض هنا للمشكلات المتعلقة بكيف نقرر التعديلات المحددة التي يجب اجراؤها على كل قاعدة، بل سنفترض ان هذ المشكلات ما هي الا مشكلات عملية ولا تهدد، بالتالي، نظرية المنفعة القاعدية في الصميم(٨). المهم بالنسبة لاغراضنا هنا هو اننا عندما نعدل، فإنما نحاول ان نجيب عن السؤال: كيف يجب ان نؤول قاعدة من القواعد الخلقية المتداولة حتى نجعلها قاعدة منفعية؟ فمن القواعد الخلقية المتداولة، مثلا، القاعدة "لا تكذب". حتى نعرف كيف نعدلها لتصير قاعدة منفعية، ينبغي ان نعرف، ليس ما اذا كان الكذب في حالات معينة، كالكذب، مثلا، لدفع الاذى عن شخص، يحقق نفعا اكبر من عدم الكذب، بل ما اذا كان تبني القاعدة "لا تكذب الا في الحالات التي يكون فيها الكذب ضروريا لدفع الاذى عن شخص" يحقق او لا يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. بمعنى آخر، قد يكون الوضع من النوع الذي، اذا كذبنا فيه لتجنيب شخص الاذى، فإن ممارستنا الكذب لن تحقق اكثر ما امكن من النفع العام، ولكن هذا وحده لا يمكن ان يعني ان تبني القاعدة المعدلة على النحو المقترح لا يحقق اكثر من النفع العام.

ولكن الا يمكن لقواعد خلقية منفعية ان تتعارض عند التطبيق؟ لنفترض اننا اخذنا القاعدة المعدلة: "لا تكذب الا في الحالات التي يكون فيها الكذب ضروريا لدفع اذى كبير عن شخص". ولنفترض ايضا ان الحالة التي اجد نفسي فيها حالة وعدت فيها شخصا بأن أنقل اليه معلومات تبين لي فيها بعد ان نقلها اليه سيسبب له اذى كبيرا. فإن واجبي الفعلي، بناء على القاعدة المنفعية المذكورة، هو ان اكذب على هذا الشخص. ولكن من الواضح ان الوضع الذي اواجهه هو وضع لا يمكنني ان اقوم فيه بهذا الواجب، الا اذا لم أف بوعدي للشخص المذكور. اذن، فإن الوضع هو من النوع الذي يتعارض فيه عملي بما تقتضيه قاعدة منفعية مع ما تقتضيه قاعدة خلقية اخرى من نوعها. ولكن هذا التعارض حصل في هذه الحالة، كما يبدو، لاننا لم نؤول القاعدة الخلقية الثانية المتعلقة بالوفاء بالوعد على النحو الذي يستوجبه كونها قاعدة منفعية. فإن كونها قاعدة

٨) بخصوص مشكلات كهذه، انظر: Hospers, op. cit., pp. 318 - 23

منفعية يعني، كما رأينـا، انه يجب تـأويلها عـلى انها تقول مـا معناه "ينبغي الـوفاء بـالوعـد، الا في حالات من نـوع كذا وكـذا". ان التعارض في الـوضع السـابق يحصل فقط عندما نؤول القاعدة الاخيرة على انها قاعدة مطلقـة، كما يؤولها كنط، مثلاً. ولكن لو أولناها على النحو الذي تقتضيه نظرية المنفعة القاعدية، فـإن علينا ان نعـدلها بحيث تقـول شيئا من هـذا القبيل: "ينبغي الـوفـاء بـالـوعـد، الا في الحالات التي يؤدي فيها الوفاء بالوعد الى الحاق اذى كبـير بشخص ما او مجمـوعه من الاشخاص". وما ان نعدلها على هذا النحو او على نحو مماثل حتى يتضح لنـا ان الحالة التي تناولناها ليست حالة تتعارض فيهـا القاعـدة المختصة بـالكذب مـع القاعدة المختصة بالوفاء بـالوعـد. واذا ذهبنا الآن الى ابعـد من ذلك، فنـظرنا الى كل قاعدة خلقية عـلى انها قاعـدة منفعية، فـإن الصيغة المجـردة التي تكون لكـل قاعدة خلقية في هذه الحالة هي: "لا تفعـل ف الا في حالات من نـوع جـ١، و جـ٢ و جـ٣" أو: "افعل ف الا في حالات من نوع جـ١ وجـ٢ وجـ٣" حيث "ف" يرمز الى نوع الفعل المطلوب القيام به او الاستنكاف عن القيام به و"جـ١" و"جـ٢" و"جـ٣" تـرمـز الى كـل الاستثنـاءات التي تقضي بهـا نـظريـة المنفعـة القاعدية. واذا كانت كل قاعدة لها الصيغة الاخيرة، اذن كل قاعدة تضع بصـورة صريحة، لا مضمرة، كل الشروط الضرورية والكافية لالزامنا خلقيـا بالقيـام بفعل من نوع معين. ولكن هذا يعني انه لا يمكن لقاعدة منفعية ان تتعارض مع قاعـدة اخرى من نوعها، على الاقل من وجهة نظر هوسبرس(٩).

حتى تتضـح لنا وجهة نظر هوسبرس اكثر، لنحاول ان نبين ان الافـتراض بأن هناك تعارضا بين قاعدتين منفعيتين هو افتراض مرفوض بالضرورة. بـإمكاننـا ان نبـين ذلك عن طـريق اللجوء الى بـرهان بـالخلف. لنفترض، اذا، في البـداية عكس ما نريد البرهنة عليه، اي:

١ ـ ان ق ١ و ق ٢ قاعدتان منفعيتان وأن ق ١ تقتضي منا في حالة من نوع حـ ان نفعل ف، بينما ق ٢ تقتضي منا في الحالة نفسها ان نستنكف عن فعل ف.

واذا افترضنا الآن انه لا يمكن لقاعدة ان تكون قـاعدة منفعيـة الا اذا كانت تحدد كل الشروط الضرورية والكافية لالزامنا بالقيام بفعل من نوع معين، اذن:

٢ ـ اذا كانت ق ١ قاعدة منفعية تقتضي منا بأن نقوم بفعل من نـوع ف في

---

٩) هوسبرس، المرجع السابق، ص ٣٢٦.

ظروف من نوع حـ، اذن فإن كون الظروف من نوع حـ هـو شرط كاف لالـزامنا بالقيام بفعل من نوع ف.

كذلك:

٣ ـ اذا كانت ق ٢ قاعدة منفعية تقتضي منـا بأن نستنكف عن القيـام بفعل من نـوع ف في ظروف من نـوع حـ، اذن فإن كـون الظروف من نـوع حـ كـاف لالزامنا بعدم القيام بفعل من نوع ف.

بامكاننا الآن ان نستنتج من (١) و (٢) ومن (١) و(٣) على التوالي:

٤ ـ ان كون الظروف من نـوع حـ هو شرط كـاف لالزامنـا بفعل من نـوع ف.

٥ ـ وان كـون الظروف من نـوع حـ هو شرط كـاف لالزامنـا بعدم القيـام بفعل من نوع ف.

لا شك هنا في تناقض النتيجتين الاخيرتين، مما يحتم علينا منطقيا ان نرفض المقـدمة الاولى التي انـطلقنـا منهـا. ولكن رفض هـذه المقـدمـة يعني، عـلى وجـه التحديد، انه اذا سلمنا بأن ق ١ وق ٢ هما قاعدتـان منفعيتان، اذن لا يمكننـا ان نفترض في نفس الوقت وجود تعارض بينهما.

لنفترض الآن ان كل القـواعد الخلقيـة المعهودة التي هي في ذهن هـوسبرس وبراندت تعـدلت على النحـو المطلوب وبشكـل تام يخـول لنا ان نحسبهـا قواعـد مفعية بالمعنى المقصود هنا. فإن افتراضا كهذا يفـرض علينا ان نقـول انه لا يمكن نشوء تعارض بين هذه القواعد فقط اذا افترضنا انها القواعد الوحيدة المرشحة لأن تكون قواعـد منفعية. ولكن ليس واضحـا انه يمكن حصر القـواعد المـرشحة لأن تكون قواعـد منفعية في عـدد محدد. ان فئـة القواعـد المنفعية، في نـظري هي فئة مفتوحة. ولذلك كائنة ما كانت القواعد المنفعيـة او بالاحـرى المرشحـة لأن تكون قواعد منفعية التي نعرف عنها، فإنها لا يمكن ان تستنفد كل القواعد المـرشحة لأن تكون قواعد منفعية. ان هذا تمامـا ما يجعـل القواعـد المرشحـة لأن تكون قـواعد منفعية. مهما عدلناها لنحولها الى قواعد منفعية، قابلة دائما لتعديلات اضافية، فـإن هناك علاقة ضرورية، لا شك، بين كون فئة القواعد المرشحة لان تكـون قواعـد منفعية فئة مفتوحة وكون هذه القواعد غير قابلة للتعـديل عـلى شكل نهائي. فـإن كرن هذه الفئة فئة مفتوحة يعني انه كائنة ما كـانت القواعـد التي نعرف عنهـا من نوع القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية، فإنه يمكن ان توجد قاعـدة سواهـا لا نعرف عنها بعد. ولذلك، فكائنة ما كانت التعديـلات التي نجريهـا على قـاعدة

من هذه القواعد التي نعرف عنها والتي تجعل منها قواعد غير متعارضة فيما لو كانت تستنفد كل هذا النوع من القواعد، فإنه يمكن ان نكتشف ان هناك قاعدة اخرى من نوعها تستلزم اجراء تعديلات اكثر فيها لاكمال عملية تحويلها الى قواعد منفعية لا تتعارض. ولكن ما دامت الفئة المذكورة مفتوحة، فإنه يستحيل اكمال عملية تحويل هذه القواعد الى قواعد منفعية لا تتعارض.

اذا كان لا بد لقواعد من هذا النوع ان تتعارض، فإن كلا من هوسبرس وبراندت يقترح في هذه الحالة اللجوء الى قواعد من مرتبة أعلى لحل التعارض. واذا تعارضت الاخيرة، فإن هذا يستلزم اللجوء الى قواعد من مرتبة أعلى من الاخيرة وهكذا دواليك[١٠]. والقواعد التي نلجأ اليها لحل التعارض المفترض يجب طبعا ان تكون، ككل القواعد المنفعية الاخرى، من النوع الذي يؤدي تبنيه في مثل الظروف التي يحصل فيها التعارض المفترض الى تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

ولكن اذا اخذنا الآن القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية، فإن هذه القواعد هي القواعد التي يبدو، للوهلة الاولى، انها اذا تُبنيت وطُبقت من قبلنا، فإن هذا سيضمن تحقيق المنفعة العامة على افضل وجه ممكن. انطلاقا من هذا التصور لما يعنيه ان تكون قاعدة مرشحة لان تكون قاعدة منفعية، فإنه ليس بامكاننا هنا ان نستعد من فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية القاعدة القائلة ان ينبغي على واحدنا ان يعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة للذين سيتأثرون بنتائج فعله. فإن ليس لديَّ ادنى شك في ان القاعدة الاخيرة، اذا تدبرناها على النحو المناسب لجهة تأويلها او تعديلها، سنجعل منها قاعدة منفعية للوهلة الاولى.

ولكن يجب الانتباه هنا الى مسألة هامة تتعلق بكون نظرية المنفعة القاعدية تستبعد القاعدة الاخيرة، قبليا، من فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية. فإن القواعد الاخرى المرشحة لان تكون قواعد منفعية لا يمكن ان تكون الصيغة الاخيرة لها، بناء على نظرية المنفعة القاعدية، سوى صيغة من النوع التالي: "افعل ف او امتنع عن فعل ف الا في الحالات التي هي من نوع حـ ١ وحـ٢ وحـ٣، الخ... حتى لو كان فعلك لـ ف او امتناعك عن فعل ف لا

١٠) انظر على التوالي: هوسبرس، المرجع السابق، وبراندت، مرجع سابق، ص ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

يحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة". السبب في ان الصيغة الاخيرة لها لا يمكن ان تكون خلافا للصيغة المقترحة يتعلق بكون نظرية المنفعة القاعدية ترفض تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة، مما يحتم اضافة العبارة "حتى لو كان فعلك لـ ف او امتناعك عن فعل ف لا يحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة" على الصيغة المعدلة لكل قاعدة. فاذا كانت نظرية المنفعة القاعدية ترفض تطبيق مبدأ المنفعة على الافعال مباشرة، فإنها تلتزم بأن تقول ان ما يجعل قاعدة جديرة بتبنينا لها، ليس ان تطبيقها في وضع معين يحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة، بل ان تبني الجميع لها والتزامهم بتطبيقها يحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. ان كونها قاعدة منفعية، اذا، كما اوضحنا اكثر من مرة لا يعني، بالضرورة، ان قيامنا بما تقضي بالقيام به في وضع معين سيحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. ان هذا يشكل سمة جوهرية لكل قاعدة منفعية. ولذلك فإنه يفترض في كل قاعدة مرشحة لان تكون قاعدة منفعية ان تكون، على الاقل، قاعدة تقضي بالقيام بأفعال من نوع معين، حتى ولو لم يكن القيام بأي فعل منها في وضع معين محققا للحد الاكبر من المنفعة.

اذا سلمنا بوجهة النظر الاخيرة التي رأينا انها متضمنة، بالضرورة، في نظرية المنفعة القاعدية، اذن لا مناص لنا من ان نستبعد، قبليا، من فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية القاعدة القائلة "اعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة". فإن القاعدة الاخيرة تقضي بأن يكون كل فعل نقوم به فعلا نقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. اذن فإن هذه القاعدة، بالضرورة، لا تقول لنا ما معناه: افعل ف حتى ولو كان فعلك لـ ف لا يحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. وبالتالي، فإنها تفتقر الى السمة الجوهرية التي يجب، بناء على نظرية المنفعة القاعدية، ان تتسم بها كل قاعدة مرشحة لأن تكون قاعدة منفعية(١١).

يبدو من تحليلنا السابق ان موقف نظرية المنفعة القاعدية غير متماسك.

---

(١١) قد تكون هناك اعتبارات لاستبعاد هذه القاعدة من فئة القواعد الخلقية ولكن هذه الاعتبارات ليست مما يمكن لدعاة نظرية المنفعة القاعدية اللجوء اليه. خذ، مثلا، ادعاء برنارد جرت ان القاعدة الخلقية، بالضرورة، هي نهي عن عمل شيء وليس امرا بعمل شيء. فالكثير من القواعد المنفعية ليست نواه ولا يمكن، اذا، لنظرية المنفعة القاعدية استبعاد القاعدة التي تشكل مدار بحثنا على اساس انها ليست نهيا. انظر:
Bernard Gert. **The Moral Rules,** Harper and Row Publishers, 1973, pp. 69 - 75.

فهو، من جهة، يبيء لنا انه لا يمكن استبعاد اي قاعدة، قبليا، من فئة القواعد المنفعية، لان ما اذا كانت قاعدة ما قاعدة منفعية ام لا امر يجب ان يتقرر بناء على النتائج المترتبة على تبنينا لهذه القاعدة. ولكنه، من جهة ثانية، يبيء لنا، انه بغض النظر عن النتائج المترتبة على تبنينا القاعدة التى تقضي بتحقيق كل منا لاكثر ما امكن المنفعة، فإن القاعدة الاخيرة يجب استبعادها من فئة القواعد المنفعية. ولكن بما ان الاعتبارات المنفعية هي الاعتبارات الحاسمة له، اذن فلا يمكن له ان يقول مقدما ان القواعد المنفعية او المرشحة لان تكون قواعد منفعية يجب بالضرورة ان تكون من النوع الذي يقضي بالقيام بفعل او آخر حتى ولو لم يتطابق قيامنا به مع تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. انه لا يمكنه ان يقول هذا مقدما، لان قد تكون القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة قاعدة تفرض الاعتبارات المنفعية التي تطغى على كل الاعتبارات الاخرى، بناء على نظريته، الا نستبعدها من فئة القواعد المنفعية.

ولكن اذا لم تُستبعد هذه القاعدة من فئة القواعد المنفعية، فهل يمكننا في هذ الحالة تجنب المشكلة التي اثرناها سابقا، الا وهي ان نظرية المنفعة القاعدية لا تعود، في هذه الحالة، قابلة للتمييز عن نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فمن الواضح هنا ان هناك حالات تتعارض فيها هذه القاعدة مع قاعدة منفعية اخرى وحالات لا تتعارض فيها. فليس من الضروري، كما اوضحنا سابقا، ان يكون عملنا بمقتضى قاعدة منفعية في وضع معين محققا للمنفعة العامة. ولكن قد توجد، لا شك، حالات، وقد تكون كثيرة، يتطابق فيها عملنا بمقتضى قاعدة منفعية مع تحقيق المنفعة العامة، او حتى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. اذا اخذنا الحالات التي يحصل فيها تعارض، فإن ما ينبغي ان نفعله، بناء على اقتراح هوسبرس وبراندت، هو اللجوء الى قاعدة منفعية من مرتبة أعلى Second - Order rule اي قاعدة تتخذ الصيغة التالية: اذا كان العمل بموجب القاعدة المنفعية ق ١ يتعارض مع العمل بموجب القاعدة المنفعية ق ٢ في ظل شروط من نوع معين، افعل بموجب القاعدة التي يؤدي تبني الجميع للعمل بموجبها في ظل شروط مماثلة الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة.

لنأخذ الآن الحالات التي يتعارض فيها العمل بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة مع اي من القواعد المنفعية المعروفة. اذا عملنا في هذه الحالات بالاقتراح الذي يقدمه كل من هوسبرس وبراندت لحل التعارض

المفترض، فلا يبدو انه بامكاننا في اي حالة من هذه الحالات ان نسوغ العمل بموجب القاعدة الاخيرة، لا السابقة. ان هذه المسألة تتضح اكثر عندما نعدل صيغة القاعدة السابقة لنقترب اكثر من الصيغة التي كانت في اذهان بنثام ومل وغيرهما من دعاة نظرية المنفعة المختصة بالافعال. فبدل ان نقول باطلاق "اعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة"، لنقل: اعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة، شريطة الا تعطي لخير أي شخص قيمة تزيد او تنقص عن القيمة التي تعطيها لخير أي شخص آخر وشريطة الا تكذب او تسرق او تقتل او تغش احدا، الخ... الا عندما لا يكون لديك أي وسيلة اخرى لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. بإمكاننا الآن ان نختصر القاعدة الاخيرة فنقول: اعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة، شريطة الا تخرق اي قاعدة من القواعد المنفعية الا اذا لم يكن لديك اي وسيلة اخرى لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة[١٢]. ان ما ادعيه هنا هو ان الحالات التي يتعارض فيها العمل بموجب القاعدة الاخيرة مع العمل بموجب اي قاعدة منفعية اخرى هي حالات لا يمكننا ان نسوغ فيها، على اساس الاعتبارات المنفعية، اختيار العمل بموجب الاخيرة، لا السابقة، بل العكس هو الصحيح.

حتى تتوضح وجهة نظرنا اكثر، لنفترض ان الحالة التي نواجهها هي من النوع الذي لا يمكننا فيه ان نحقق اكثر ما امكن من المنفعة العامة الا اذا كذبنا على شخص ما او ألحقنا الاذى بشخص ما او مجموعة من الاشخاص او لم نف بوعد قمنا به أو اي شيء آخر من هذا القبيل. هنا، لا شك، يوجد تعارض بين عملنا بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة وعملنا بموجب قاعدة اخرى من القواعد المنفعية. من الواضح هنا ان الظروف هي على نحو بحيث اذا عمل واحدنا بموجب القاعدة الاخيرة، سيكون عمله مضرا بالمصلحة العامة. ولذلك فإن تبني الجميع العمل بموجب القاعدة الاخيرة في كل الظروف المماثلة لا يمكن ان يكون ذا نتائج افضل من النتائج المترتبة على تبني الجميع العمل بموجب القاعدة السابقة.

قد يعترض دعاة نظرية المنفعة القاعدية على النتيجة التي اوصلنا اليها تحليلنا على اساس ان السماح بخرق القواعد المنفعية، الذي يتضمنه العمل بموجب

---

١٢) انا في هذه الصيغة نفترض ان القاعدة "لا تعط لخير أي شخص قيمة تنقص او تزيد عن خير اي شخص آخر" هي قاعدة منفعية.

القاعدة السابقة في الحالة التي تعنينا، سيضعف على المدى البعيد تمسكنا بهذه القواعد. واي عمل له هذه النتائج غير مسوغ منفعيا، لان النتائج المترتبة على اضعاف تمسكنا بالقواعد المنفعية هي اسوأ بكثير من النتائج المترتبة على تقيدنا بهذه القواعد، حتى في الحالات التي لا يتطابق فيها تقيدنا بها مع تحقيق المنفعة العامة. ان هذا الاعتراض مرفوض، في نظري، لسبب بسيط، الا وهو ان الحالات التي لا يكون فيها ممكنا تحقيق النفع العام الا عن طريق خرق قاعدة او اكثر من القواعد المنفعية هي حالات نادرة جدا. ولذلك فإن تبني القاعدة التي تقضي بهذا الخرق في الحالات المعنية لا يعقل ان تكون لها النتيجة التي يشير اليها الاعتراض السابق. واذا صح ما نقوله، اذن فلا مهرب من النتيجة التي اوصلنا اليها تحليلنا السابق، الا وهي انه في حالات التعارض بين القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة وأي قاعدة منفعية اخرى، فإن ما هو مسوغ، بناء على الاعتبارات المنفعية، هو العمل بموجب القاعدة السابقة.

اذا قبلنا النتيجة الاخيرة، اذن لا مهرب لنا ايضا من قبول نتيجة اخرى، الا وهي انه لا خيار امامنا سوى رد نظرية المنفعة القاعدية الى نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال. فكل الحالات التي نفعل فيها، بموجب قاعدة منفعية ما، هي حالات غير مسوغ لنا فيها، من الوجهة الخلقية، بناء على ما يقتضيه تحليلنا السابق، ان نقوم بفعل ما، الا اذا كنا نقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. كذلك، كل هذه الحالات هي حالات يكون مسوغا لنا فيها ان نقوم بفعل ما اذا كنا نقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. فما اوضحه تحليلنا السابق هو ان الحالات التي نفعل فيها، بموجب قاعدة منفعية ما، هي اما حالات لا يتعارض فيها عملنا بموجب هذه القاعدة مع القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة او يتعارض معها. فاذا كان لا يتعارض، اذن فإن ما نفعله بموجب هذه القاعدة هو ايضا شيء نفعله بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة. واذا كان يتعارض مع هذه القاعدة الاخيرة، اذن فإن الاعتبارات المنفعية الخالصة، كما رأينا، تقضي باختيارنا العمل بموجب هذه القاعدة الاخيرة. اذن في كل حالة من الحالات التي نفعل فيها بموجب قاعدة منفعية ما يكون فعلنا مسوغا خلقيا اذا وفقط اذا كنا نقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. ولكن هذا هو الفحوى الاساسي، كما رأينا، لنظرية المنفعة الكلاسيكية.

ننتقل الآن الى السؤال الثالث والاخير من الاسئلة التي طرحناها في البداية،

الا وهو: كيف يجب ان نفهم قول دعاة نظرية المنفعة القاعدية ان القواعد المنفعية هي القواعد الاكثر نفعا؟ ان السؤال الاخير، كما اوضحنا سابقا، هو سؤال مزدوج. فإنه، من جهة، سؤال عما يعنيه، على وجه التحديد، تحقيق المنفعة، ومن جهة ثانية، فهو سؤال عما يعنيه قولنا ان قاعدة ما هي قاعدة نافعة او تحقق المنفعة العامة وما اشبه ذلك. ان الجواب عن الشق الاول صار معروفا لدينا من خلال تناولنا للنظرية الكلاسيكية في المنفعة. فإن تحقيق المنفعة يعني، على وجه التحديد، تحقيق السعادة، فالسعادة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة كامنة، بالنسبة لجون ستوارت مل. والامر لا يختلف في نظر دعاة نظرية المنفعة القاعدية. ان تحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن، في نظر دعاة نظرية المنفعة الكلاسيكية والقاعدية على حد سواء، هو المعيار النهائي للاخلاق. ولذلك فإن كلام دعاة نظرية المنفعة القاعدية على قاعدة ما على انها نافعة او اكثر نفعا من قاعدة اخرى هو، في جوهره، كلام عليها بوصفها وسيلة لتحقيق السعادة او وسيلة افضل لتحقيق السعادة من قاعدة اخرى.

لننتقل الآن الى الشق الثاني من السؤال: كيف يجب ان نفهم القول ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية؟ ان الجواب هنا هو الجواب الذي كان مضمرا في تحليلنا ونقدنا السابقين لنظرية المنفعة القاعدية. وهو يتلخص في القول: ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية اذا وفقط اذا كانت من النوع الذي يؤدي تبنيه من قبل الجميع الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. واذا اخذنا الآن جوابنا عن الشق الاول من السؤال في الاعتبار، فإن علينا ان نعدل جوابنا عن الشق الثاني ليصير: ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية اذا وفقط اذا كانت من النوع الذي يؤدي تبنيه من قبل الجميع الى تحقيق اكثر ما امكن من السعادة العامة. ما يوضحه هذا هو ان الشرط الضروري والكافي لكون قاعدة ما قاعدة منفعية هو صدق القضية الشرطية المتصلة: اذا تبنى الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى. خذ، مثلا، القاعدة "لا تقتل الا في الحالات التي يكون فيها القتل هو الوسيلة الوحيدة للدفاع المشروع عن النفس". يبدو هنا ان القضية الشرطية الاخيرة تصدق على هذه القاعدة، مما يشكل، في نظر دعاة نظرية المنفعة القاعدية، شرطا كافيا لحسبانها قاعدة منفعية. ولكن لو اخذنا مثالا آخر القاعدة "لا تف بوعودك الا اذا كان في ذلك فائدة شخصية لك"، فإننا نجد انفسنا هنا ازاء قاعدة لا تصدق عليها القضية الشرطية الاخيرة. فلو تبنى الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها، لانتهى امرنا الى وضع لا يعود فيه احد يثق

بوعود احد. وهذا حتما لا يساهم في تحقيق السعادة العامة، بل العكس هو الصحيح، وفي هذه الحالة لا يمكن حسبان القاعدة المذكورة قاعدة منفعية.

اذا اضفنا الى التحليل السابق ان القواعد المنفعية هي القواعد الوحيدة المسوغة خلقيا، في نظر مؤيدي نظرية المنفعة القاعدية، ما يتبع من هذا فورا هو ان الشرط الضروري والكافي لكون قاعدة ما قاعدة مسوغة خلقيا هو صدق القضية الشرطية المتصلة: اذا تبنى الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى.

هل الشرط الاخير هو بالفعل شرط ضروري وكاف لكون قاعدة ما قاعدة مسوغة خلقيا؟ ان جوابي هو بالنفي. لنحاول ان نبين، اولا، لماذا هذا ليس شرطا كافيا لكون قاعدة ما مسوغة خلقيا. من القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية القاعدة التالية: ينبغي عدم اللجوء الى العنف لتسوية النزاعات. لا شك في ان هذه القاعدة اذا تُبنيت وطُبقت من قبل الجميع سيؤدي ذلك الى تحقيق قدر من السعادة كبير ويجنبنا الشقاء الهائل الذي جلبه ويجلبه علينا باستمرار اللجوء الى العنف لتسوية النزاعات. ولكن المشكلة التي لا بد من ان يواجهها من يفكر في تبني قاعدة كهذه هي المشكلة المتعلقة بما يمكن ان يشكل ضمانا له في انه اذا تبنى سياسة اللاعنف، فإنه لن يكون الوحيد في تبنيه هذه السياسة وفي انه لن يكون هو المتضرر عن غير وجه حق جراء تبنيه لهذه السياسة. طبعا ان هذه المشكلة لا تنشأ داخل المجتمع الواحد، حيث نفترض انه يوجد حد ادنى من الثقة المتبادلة بين اعضاء هذا المجتمع وأنه بامكان الافراد ان يلجأوا الى سلطة اعلى يضع الجميع ثقتهم فيها لحل نزاعاتهم على نحو عادل. ولكن الشروط التي تبعث على الثقة المتبادلة وعلى الاطمئنان الى عدالة السلطة القانونية او السلطة الاعلى، كائنة ما كانت، تكون احيانا مفقودة حتى داخل المجتمع الواحد، فكم بالحري اذا كنا نتكلم على هذه الشروط على مستوى العلاقات بين الامم والدول المختلفة. وعندما تكون هذه الشروط مفقودة، كما هو الحال على مستوى العلاقات بين الامم والدول المختلفة، فإنه ليس معقولا ولا مسوغا، بالتالي، في هذه الحالة، ان يلتزم كل طرف مقدما بتطبيق سياسة اللاعنف فيكتشف لاحقا، وبعد ان يكون قد فاته الاوان، انه الوحيد في تبنيه لهذه السياسة وانه دفع ثمنا غاليا، وبدون وجه حق، بسبب تبنيه المخلص لهذه السياسة.

من الواضح من تحليلنا السابق ان صدق القضية الشرطية المتصلة: "اذا

تبنى الجميع قاعدة ما وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى" لا يشكل وحده شرطا كافيا لكون هذه القاعدة مسوغة عقليا. وهنا علينا ان نفترض ان القاعدة غير المسوغة او المقبولة عقليا هي قاعدة غير مسوغة خلقيا، مما يحتم علينا ان نستنتج ان صدق القضية الشرطية المتصلة الاخيرة لا يشكل وحده شرطا كافيا لكون القاعدة التي تصدق عليها هذه القضية مسوغة خلقيا. فكما يظهر تحليلنا السابق بوضوح، ان هناك شروطا اخرى مطلوبة، كأن تكون القاعدة، مثلا، من النوع الذي يمكن لكائن عقلاني ان يتبناه دون ان يحمله تبنيه له اعباء تزيد بكثير على الحد الادنى الذي يفرضه العمل من المنظور الخلقي. فلا يجوز ان يكون هو وحده، مثلا، الذي يتبنى القاعدة المذكورة ويتحمل الاعباء التي تفرضها او واحدا من قلة قليلة تفعل ذلك. لنفترض، مثلا، ان قاعدة ما تنطبق عليها القضية الشرطية المتصلة المذكورة اعلاه وان ما تستوجب فعله من اي شخص هو التضحية ببعض ما عنده من اجل سواه. قد لا تكون التضحية التي تستوجب منا هذه القاعدة القيام بها غير معقولة من وجهة خلقية، ومع ذلك، قد يكون الوضع من النوع الذي اذا تبنى فيه شخص هذه القاعدة وعمل على تطبيقها بجد واخلاص سيؤدي هذا الى تحميله اعباء غير معقولة. فلو افترضنا، مثلا، انه الوحيد الذي تبناها او واحد من قلة قليلة جدا تبنتها، فإن ما سيعنيه هذا هو انه سيتحمل في حالات كثيرة عبء التضحية من اجل سواه الذي تفرض عليه القاعدة تحمله دون ان يتلقى بالمقابل فائدة تحمل الاخرين لعبء مماثل تجاهه. وعندما ننظر الى التضحيات التي ينبغي ان يقوم بها من اجل سواه نتيجة عمله بالقاعدة المعنية في ضوء غياب اي فائدة كان ممكنا ان تتأتى له فيما لو قام الآخرون بتضحيات مماثلة من اجله، ستبدو له هذه التضحيات عبئا اكبر بكثير مما هو مسوغ عقليا. بمعنى آخر، ان هذه التضحيات لا يمكن حسبانها تشكل عبئا معقولا، الا اذا كان الجميع على استعداد لتحملها او كان هناك، على الاقل، عدد لا يستهان به من الناس الذين همْ على استعداد لتحملها. بدون توافر شرط كالشرط الاخير، ليس بالامر العقلاني ان يتبنى واحدنا قاعدة كالتي اشرنا اليها، حتى وان كانت تنطبق عليها القضية الشرطية المتصلة المذكورة. واذا لم يكن تبني هذه القاعدة بالامر العقلاني، اذن فإنه، لا شك، غير مسوغ خلقيا.

ولكن المشكلة لا تقف عند هذا الحد. فقد يتوافر الشرط الاضافي الذي اشرنا اليه دون ان يعني هذا انه والشرط الآخر، مجتمعين، يشكلان شرطا كافيا لتسويغ قاعدة ما خلقيا. حتى نوضح ما نعنيه، لنفترض اننا وجدنا انفسنا في

وضع من النوع الذي لا يمكننا فيه ان نعيد الى ابناء مدينتنا ثقتهم في اجهزة الامن الا اذا تمكنت هذه الاجهزة من القبض بسرعة على مجرم روع ابناء هذه المدينة لفترة طويلة عن طريق ارتكابه عدة جرائم خطف فاغتصاب فقتل بحق عدة نساء من نساء هذه المدينة. ولكن لنفترض ايضا ان قوى الامن، بعد محاولات متعددة، لم تجد بين المشتبهين الذين اعتقلتهم للتحقيق معهم من تتجاوز الادلة ضده كونها ادلة ظرفية ضعيفة لا يمكن ان يدان على اساسها في اي محكمة. فما العمل؟ قد يكون الوضع هنا من النوع الذي اذا اطلق فيه سراح كل من اشتبه به سيؤدي ذلك الى فقدان الناس ثقتهم بصورة تامة في اجهزة الامن. بمعنى آخر، قد تجد هذه الاجهزة انه ما من وسيلة في هذه الحالة لاعادة الثقة الى هؤلاء الناس في هذه الاجهزة سوى محاولة الباس الجرائم التي ارتكبت واحدا من المشتبة بهم، فوجدوا بين الاخيرين شخصا مدمنا على المخدرات وذا سوابق عديدة ولا اهل او اصدقاء له، فلفقوا الادلة ضده على نحو بحيث ضمنوا ادانته بارتكاب الجرائم المذكورة وضمنوا، بالتالي، عودة الثقة الى الناس فيهم. هنا من الضروري ان نضيف ان اجهزة الامن فعلت كل هذا بعد ان تبين لها ان مرتكب الجرائم الحقيقي فر من المدينة الى بلاد بعيدة ولم يعد ثمة فرصة للقبض عليه وانهم لو كشفوا للناس عن امر فراره، لما صدقهم احد ولزادوا الطين بلة.

ان الوضع الذي نتصوره في مثالنا هو وضع يبدو فيه ان ادانة شخص بارتكاب جرائم لم يرتكبها هو الوسيلة الوحيدة لاعادة الثقة الى الناس في اجهزة الامن. واذا اضفنا الآن ان العمل على ما يعزز الثقة في اجهزة الامن هو افضل، من الوجهة المنفعية، مما يضعف هذه الثقة، اذن، انطلاقا من نظرية المنفعة القاعدية، فإنه مسوغ خلقيا في الوضع الذي يعنينا ان تقوم اجهزة الامن بتلفيق الادلة على النحو الذي يضمن ادانة شخص بريء. ان هذا مسوغ خلقيا، لان القاعدة "ينبغي ان نعزز ثقة الناس في اجهزة الامن لا ان نضعفها حتى لو اقتضى ذلك الحاق الاجحاف بصورة سرية بحق شخص لا يهتم لامره احد ولا اهمية له للمجتمع" هي، كما يبدو، قاعدة منفعية. إنها تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة "اذا تبنى الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى". ولكن، مع ذلك، لا يبدو ان هذه القاعدة مسوغة خلقيا. والسبب في ذلك الآن لا يتعلق بالشرط الثاني الذي تناولناه سابقا، بل بكونها قاعدة تسمح بخرق مبدأ العدالة في الحالات التي يكون فيها تبني الجميع لهذا الخرق أفضل، منفعيا، من عدم تبنيهم له. انها، بمعنى آخر، تعطي الاولوية

لمبدأ المنفعة على مبدأ العدالة في الحالات التي يكون علينا فيها ان نختار بين الاثنين. ولكن كما اوضحنا في فصل سابق، فإنه ليس واضحا مطلقا ان هذا مسوغ من المنظور الخلقي او يمكن البرهنة عليه بأي شكل من الاشكال. فإن البرهنة على ذلك، كما حاولنا ان نبين، تستوجب البرهنة على ان السعادة هي الخير الكامن الوحيد، اي الغاية الوحيدة التي ينبغي ان نسعى لتحقيقها لذاتها. ولكن لا يبدو ان في حوزة احد برهانا مقنعا، او حتى قريبا من ان يكون مقنعا، على ذلك. وما دام ليس لدينا اي مسوغ عقلاني للنظر الى السعادة على انها وحدها ذات خير كامن، اذن فإنه ليس لدينا اي مسوغ عقلاني لاخضاع مبدأ العدالة لمبدأ المنفعة او السعادة. واذا صدق تحليلنا، اذن ما يصدق معه، بالضرورة، هو ان كون قاعدة تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة "اذا تبنى الجميع هذه القاعدة، اذن يتحقق الحد الاقصى من السعادة" لا يشكل، حتى مع الشرط الثاني الذي ذكرناه، شرطا كافيا لاعتبار هذه القاعدة مسوغة من الوجهة الخلقية. فقد تكون هذه القاعدة من النوع الذي يعني تبنيه وتطبيقه خرقا لمبدأ العدالة في بعض الحالات.

لننتقل الآن الى السؤال: هل صدق القضية الشرطية المتصلة المذكورة على قاعدة يشكل شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيا؟ هنا ايضا الجواب هو بالنفي ولاسباب مضمرة في تحليلنا السابق. فاذا لم نخضع مبدأ العدالة لمبدأ المنفعة، اذن فإن القاعدة "لا يجوز ان نعاقب شخصا على ذنب لم يقترفه" هي قاعدة مسوغة خلقيا، حتى وان لم تكن قاعدة منفعية. لا شك طبعا ان قاعدة كهذه هي قاعدة مرشحة لأن تكون قاعدة منفعية، ولكن ما هو مهم هنا هو ان ما يسوغها خلقيا، ليس اكتشافنا ان في تبني الجميع لها تحقيقا للحد الاقصى من السعادة، بل كونها قاعدة يقضي بتبنيها مبدأ العدالة. اذا اخذنا الآن وضعا كالذي اشرنا اليه في مثالنا الاخير، فقد نجد ان القاعدة المسوغ تطبيقها خلقيا على هذا الوضع هي القاعدة التي تقضي باطلاق سراح كل الذين اشتبه بهم لعدم وجود ادلة تكفي، للوهلة الاولى، لادانتهم. ولكن هذه القاعدة ليست، كما هو واضح من وصفنا السابق للوضع، القاعدة التي اذا تبنى الجميع تطبيقها على الوضع المعني سيؤدي ذلك الى تحقيق الحد الاقصى من السعادة. واذا صح ما نقوله، فإن هذه القاعدة قد تكون مسوغة خلقيا، على الرغم من انها ليست قاعدة منفعية. وهكذا يتضح ان كون قاعدة ما قاعدة منفعية (اي تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة: "اذا تبنى الجميع هذه القاعدة، اذن يتحقق الحد الاقصى من السعادة")

لا يشكل شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيا.

ان المسألة الاخيرة يمكن توضيحها اكثر عن طريق افتراضنا، على سبيل الجدل، اننا ازاء خيارين: الاول هو ان نطبق قاعدة تقضي بخرق مبدأ العدالة على وضع من النوع الذي اذا طبق عليه الجميع هذه القاعدة، فإن السعادة العامة لن تزيد سوى الى حد ضئيل لا يذكر. والثاني هو ان نطبق القاعدة التي يقتضيها مبدأ العدالة على هذا الوضع الذي اتفق انه من النوع الذي اذا طبق عليه الجميع القاعدة الاخيرة فإن هذا لن يكون له تأثير سلبي يذكر على السعادة العامة. لا شك هنا في ان القاعدة الاولى هي القاعدة المسوغة، منفعيا. ولكن من يستطيع القول بدون تردد، في هذه الحالة، انها هي، لا الثانية، القاعدة المسوغة خلقيا؟ ان ما يبدو صحيحا هنا هو ان الاعتبارات النابعة من مبدأ العدالة، على الاقل في حالة كالتي نتصورها في مثالنا، تطغى على الاعتبارات المنفعية، مما يعني ان القاعدة المسوغة خلقيا هنا هي القاعدة الثانية التي يقتضيها مبدأ العدالة. واذا صح ما نقوله، اذن فإن كون هذه القادة ليست قاعدة منفعية لا يعني، بالضرورة، انها غير مسوغة خلقيا. وهذا، بدوره، يعني ان كون قاعدة ما قاعدة منفعية (اي يصدق عليها القول: اذا تبنى الجميع هذه القاعدة، فإن هذا يحقق الحد الاقصى من السعادة") ليس شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيا.

الفصل الثاني عشر

نحو أساس عقلاني للاخلاق

الفصل الثاني عشر

نحو أساس عقلاني للاخلاق

كان اهتمامنا منصبًا في القسم الأخير من هذا الكتاب على نقد الاخلاق المعيارية السابقة في جانبيها الغائي والديونطولوجي. ولكننا، بعكس بعض الفلاسفة المعاصرين، لن نتخذ من فشل الاخلاق المعيارية السابقة اساسا للشك في جدوى الاخلاق المعيارية او النقدية، بعامة، ولا اساسا لاتخاذ موقف لا أدري في الاخلاق. الا اننا قبل الولوج في معالجة السؤال: كيف نؤسس الاخلاق المعيارية او النقدية عقلانيا؟ سنتناول، باختصار، اهم الاسباب التي قادت الى فشل الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. هذه الاسباب يمكننا ان نجملها في ثلاثة اسباب رئيسة: السبب الاول يتعلق بالانطولوجيا التي تقوم عليها الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. والسبب الثاني ابستمولوجي، ويتعلق بصورة خاصة بافتراض الذين اشتغلوا بالاخلاق المعيارية في الماضي، ليس فقط وجود قيم موضوعية كامنة، بل وايضا امكان معرفتنا لما هي هذه القيم الكامنة. اما السبب الثالث فإنه يتعلق بالطابع المطلق للاخلاق المعيارية الكلاسيكية.

لقد اتيحت لنا الفرصة في السابق لان نبين خطل الموقف الانطولوجي الذي تقوم عليه الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. هذا الموقف، كما رأينا، يقضي بتشييء القيم، اي بالنظر اليها على انها كامنة في الواقع الموضوعي. وقد رأينا ان هذا الموقف الانطولوجي الذي ينتهي بتشييء القيم مرفوض، لانه يجرد القيم من ماهيتها، اي بعدها المعياري. كذلك تناولنا باسهاب سابقا البعد الابستمولوجي للاخلاق المعيارية الكلاسيكية الذي يفرز الادعاء القائل ان القيم الموضوعية الكامنة هي موضوعات قابلة للمعرفة. فقد تناولنا بالتفصيل بهذا الصدد الاحتمالات المختلفة المقترحة لغرض معرفة القيم الموضوعية الكامنة، على افتراض ان وجودها حقيقة، وهي الحدس والعقل والملاحظة التجريبية، ورأينا انه ليس بينها ما يحقق الغرض المنشود.

لنأخذ الآن الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة، لاننا لم يسبق ان تعرضنا له بأي تفصيل. لنحاول، اولا، ان نفهم ما هو المقصود بقولنا ان للاخلاق المعيارية السابقة طابعا مطلقا. في معالجتنا للاخلاق المعيارية في الفصول السابقة، رأينا أنها، في جانبيها الغائي والديونطولوجي، على حد سواء، تفترض وجود معيار واحد نهائي للاخلاق يمكن بواسطته ان نجيب، من حيث المبدأ، عن كل الاسئلة الخلقية التي تواجهنا او قد تواجهنا. هذا المعيار لا يرتبط، في نظر المشتغلين بالاخلاق المعيارية الكلاسيكية، بظروف الانسان الزمانية والمكانية (ظروفه الثقافية والتاريخية والبيئية وما الى هنالك). انه لا يتبدل بتبدلها ولا يتطور بتطورها. فهو يتخطى هذه الظروف ويتخطى الفروقات الثقافية وغير الثقافية بين البشر ويصلح لكل زمان ومكان. انه معيار مطلق، اذا، بمعنى ان صحته لا تعتمد على وجود الانسان في ظروف معينة، ثقافية او غير ثقافية. انه صحيح، بغض النظر عن ظروف البشر التاريخية، بغض النظر عن مرتبتهم الثقافية، بغض النظر عن المجتمع الذي ينتمون اليه، وحتى بغض النظر عن موقفهم من هذا المعيار.

ان الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة يرتبط، لا شك، باعتقاد المشتغلين فيها بوجود خير أسمى، كالسعادة في نظرية المنفعة او الارادة الطيبة في نظرية كنط الديونطولوجية. فاذا نظرنا، مثلا، الى السعادة ليس فقط على انها ذات قيمة موضوعية كامنة، بل وايضا على انها وحدها ذات قيمة موضوعية كامنة، اذن لا يبقى امامنا سوى ان نسلم بأن السعادة، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية للبشر، هي ما يجب ان نسعى اليه لذاته وفقط لذاته وان كل ما عداها لا قيمة له الا بمقدار ما يساهم في تحقيق السعادة. ما نفترضه في حالة كهذه هو ان قيمة السعادة مطلقة، بمعنى انها لا ترتبط بأي من ظروفنا الزمانية والمكانية. انها ما ينبغي ان نحققه لذاته، كائنة ما كانت الظروف الثقافية وغير الثقافية التي نجد انفسنا فيها. من هنا يتضح ان القول بوجود قيم خلقية موضوعية كامنة والقول بوجود مبدأ او معيار مطلق للاخلاق هما، في حقيقة الامر، شيء واحد من وجهة نظر المشتغلين بالاخلاق المعيارية السابقين. اذن ان الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة يقوم على انطولوجيتها في المقام الاول.

اننا نرفض هذا الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة، مثلما نرفض الافتراضات الانطولوجية والابستمولوجية التي تنطوي عليها. وسنوضح من خلال هذا الفصل الاسباب التي نجدها مسوغة بصورة كافية لرفض هذا الطابع المطلق

للاخلاق المعيارية. ولكن لا بد، قبل الولوج في الامر الاخير، من مواجهة التساؤل التالي: كيف يمكن ان تقوم لاي اخلاق معيارية قائمة في ضوء الشكوك التي اثرناها حول الجوانب الانطولوجية والابستمولوجية للاخلاق المعيارية الكلاسيكية وكذلك حول افتراضها وجود معيار مطلق للاخلاق. فاذا رفضنا، بناء على الموقف الذي نتبناه، الاتجاه نحو تشييء القيم ونفينا، بالتالي، امكان وجود معرفة لقيم موضوعية كامنة وامكان وجود معيار واحد مطلق للاخلاق، فهل يمكننا بعد كل هذا ان نتجنب تبني نظرة ذاتانية او نسبية في الاخلاق؟ واذا كان الجواب بالايجاب، فماذا يمكن ان تكون النتيجة الاخيرة لذلك سوى العودة الى اللاأدرية الاخلاقية التي يشكل دحضها الغرض الاساسي لهذا الكتاب؟ بمعنى آخر، هل يمكن قيام اخلاق معيارية كالتي نحتاج الى اقامتها للرد على اللاأدري في الاخلاق وتحقيق الغرض الاساسي لهذا الكتاب، بدون الافتراضات الانطولوجية والابستمولوجية للاخلاق المعيارية السابقة وبدون الحفاظ على طابعها المطلق؟ لن اتردد هنا بأن اجيب بالايجاب عن السؤال الاخير.

حتى نفهم جيدا الاسباب التي تدعوني الى الاجابة بالايجاب عن السؤال الاخير، لنحاول، اولا، ان نفهم ما الذي ننفيه وما الذي لا ننفيه على وجه التحديد عندما ننفي امكانية تشييء القيم وامكان وجود معرفة لقيم موضوعية كامنة وامكان وجود معيار مطلق للاخلاق. لنبدأ بمسألة التشييء. فكما حاولنا ان نبين سابقا في هذا الكتاب، فإن رفضنا تشييء القيم هو بمثابة رفض للواقعية الاخلاقية، وبمثابة فصل للاخلاق عن الانطولوجيا، اي انطولوجيا. بمعنى آخر، اننا في رفضنا لتشييء القيم انما نحاول ان نؤكد ان كون فعل ما الزاميا أو غير الزامي، مستحسنا او غير مستحسن، من الوجهة الخلقية، وان كان امرا يتوقف الى حد ما على طبيعة هذا الفعل (صفاته المجردة) والظروف الموضوعية المحيطة به، الا ان لزومه خلقيا او كونه مستحسنا خلقيا ليس صفة تضاف الى صفات هذا الفعل الاخرى او واقعة من الوقائع الاخرى المرتبطة به. فما ننفيه، اذا، في هذه الحالة هو ان يكون لاي حكم خلقي من نوع "ان القيام بفعل ما ف الزامي خلقيا" او "ان القيام بفعل ما ف مستحسن خلقيا" اي مدلول انطولوجي. فعندما نسند قيمة خلقية لفعل ما او لامر ما، فإننا لا نثبت عن شيء ما في الواقع انه ذو صفات من نوع معين او انه يرتبط باشياء اخرى بعلاقات من نوع معين. فاذا اخذنا فئة القضايا الاثباتية برمتها، فلن نجد بينها قضايا تقييمية من اي نوع، وبالتالي اي قضايا خلقية، لان الاخيرة، في نظرنا، هي فئة فرعية للسابقة. وما

نعنيه هنا بالقضايا الاثباتية، على وجه التحديد، القضايا التي يكون الغرض منها اثبات واقعة ما في العالم الموضوعي، حيث نفهم بالعالم الموضوعي هنا ما يستنفد الواقع برمته.

اذن ما هو واضح حتى الان هو ان نفينا لامتلاك القضايا الخلقية اي مدلول انطولوجي هو بمثابة توكيد لكون الطابع التقييمي للقضايا الخلقية هو طابعها الجوهري. فالغرض الاساسي من اسنادنا قيمة خلقية لفعل ما ليس وصف العالم الموضوعي، اي اثبات ان شيئا ما حاصل فيه، بل القول ان امرا ما هو ما ينبغي ان يحصل او القول انه من المستحسن حصوله. وشتان ما بين اثباتنا ان امرا ما حصل او حاصل او سيحصل وقولنا انه امر ينبغي ان يحصل او امر حصوله مستحسن. ولكن ان نجرد عملية التقييم الخلقية من اي وظيفة انطولوجية بعامل تجريدها من اي وظيفة اثباتية لا يعني تجريدها من اي اساس موضوعي وعقلاني. يجب ألا نخلط هنا بين كون قضية لا تثبت شيئا في العالم الموضوعي وكونها بدون اساس موضوعي او عقلاني. فإن عدم كونها تثبت شيئا في العالم الموضوعي يعني طبعا انها ليست قضية موضوعية، اذا كان المقصود بالقضية الموضوعية قضية ذات دلالة موضوعية، اي تدل على شيء ما في العالم الموضوعي. ولكن هذا لا يعني انها ليست موضوعية بمعنى انها تفتقر الى اي اساس موضوعي، اي انها تعبير انفعالي عن ذات المتكلم وليس لها سوى دلالة ذاتية[1]. فالقضايا الرياضية ايضا ليست ذات دلالة موضوعية بالمعنى الذي يعنينا هنا، لانها لا تثبت شيئا عن العالم الموضوعي، ولكنها حتما ليست ذات دلالة ذاتية او مجرد اشباه قضايا لا اساس عقلاني لها.

لا نقصد ان نقول هنا ان هناك تشابها بين القضايا الخلقية والرياضية كالذي افترض وجوده بعض الفلاسفة العقليين الذين اعتقدوا ان المعرفة الخلقية معرفة قبلية وان الاخلاق، لهذا السبب، تشكل نسقا استنباطيا له مصادراته وبديهياته ومبرهناته، مثل اي نسق رياضي. اننا نقصد ان نقول فقط انه لا توجد علاقة ضرورية بين كون قضية ليست موضوعية بمعنى انها لا تشير الى العالم الموضوعي ولا تثبت اي شيء فيه وكونها ذات دلالة ذاتية، ليس الا، وتفتقر الى

---

١) لقد عالجنا في فصل سابق الذاتانية في الاخلاق من جميع جوانبها ودحضناها. انظر الفصل الثالث.

اي اساس عقلاني. فلو سلمنا بأن العلاقة بين الامرين علاقة ضرورية، لكان علينا ان نستنتج شيئا خارقا من هذا التسليم، الا وهو ان القضايا الرياضية ليست سوى ذات دلالة ذاتية وتفتقر، بالتالي، الى اي اساس عقلاني.

ولكن اذا لم تكن القضايا الخلقية ذات مدلول موضوعي، وبالتالي، واقعي ولا ذات مدلول صوري، فإنها يجب ان تُستبعد، اذا، من فئة القضايا التركيبية ومن فئة القضايا التحليلية. ولكن ـ قد يتساءل بعض الفلاسفة هنا ـ كيف يمكننا في هذه الحالة ان نسوغ النظر اليها على انها اكثر من اشباه قضايا؟ واذا لم يكن بالامكان حسبانها اكثر من اشباه قضايا، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، الرد على اللاأدري في الاخلاق؟ فاذا لم توجد قضايا حقيقية او اصيلة في الاخلاق، فلا يمكن، اذا، حتى نظريا، ان يوجد موضوع للمعرفة الخلقية المزعومة. ان تساؤلات كهذه هي ما نتوقع ان يواجهنا به التجريبي المنطقي الذي، كما رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب، يقصر القضايا على نوعين، النوع التركيبي والنوع التحليلي، اي النوع الذي يمكن التحقق من صدقه بعديا (عن طريق الملاحظة التجريبية). والنوع الذي تكون معرفتنا لصدقه قبلية (أي مستقلة عن الملاحظة التجريبية) من الواضح هنا ان قصر القضايا على هذين النوعين يعني، بالضرورة، ان مفهوم المعرفة الخلقية مفهوم خال من اي دلالة الا اذا كانت القضايا الخلقية اما تركيبية او تحليلية.

لن نناقش التجريبي المنطقي هنا في اصراره على استبعاد القضايا الخلقية من فئة القضايا التركيبية وفئة القضايا التحليلية. فقد صار واضحا من نقدنا الاخلاق المعيارية، الغائية والديونطولوجية، في فصول سابقة من هذا الكتاب اننا نصر تماما على ما يصر عليه التجريبي المنطقي بهذا الخصوص. ان هذا واضح من رفضنا للمقاربة التجريبية في الاخلاق الممثلة بالطبائعية الاخلاقية وكذلك من رفضنا للمقاربة القبلية الممثلة بالموقف اللاطبائعي. ولكننا لا نجد في هذا الاصرار ما يسوغ الاعتقاد بأن ما نقوله على مستوى خلقي هو شأن غير عقلاني او لا يقوم على اساس موضوعي. فان نقول انه عقلاني او يخضع لمعايير العقلانية او يقوم على اساس موضوعي هو ان نقول ان هناك طريقة عقلانية، وبالتالي موضوعية، يمكن بواسطتها ان نصل الى قرارات خلقية وان نبين ما اذا كان حكم خلقي ما حكما مقبولا او مرفوضا. المسألة الاساسية، اذا، كما سنحاول ان نبين في الفصل المقبل، ليست كما يهيىء لنا التجريبي المنطقي ما اذا كانت احكامنا الخلقية تدخل ضمن فئة الاحكام التجريبية او ضمن فئة الاحكام الضرورية، بل ما اذا كان

هناك منهج عقلي مناسب، وبالتالي منهج موضوعي يسمح لنا بالوصول الى قرارات عقلانية بخصوص ما هو مقبول من بين هذه الاحكام وما هو مرفوض، ما هو مسوغ وما هو غير مسوغ، ما هو قريب من ان يكون مصيبا وما هو بعيد عن الصواب. هنا لا نفترض ما يفترضه التجريبي المنطقي من ان الطرق العقلانية في البحث والاستقصاء والتسويغ والاثبات والبرهان مستنفدة في الطرق التجريبية ـ الاستقرائية والطرق الرياضية ـ الاستنباطية[٢]. ولكن لن يتضح حتى الفصل المقبل ما الذي ينطوي عليه على وجه التحديد افتراضنا هذا.

ان المسألة الاساسية هنا هي ما اذا كان بالامكان تزويد الاخلاق بأساس عقلي. ومن الضروري هنا ان نوضح ان هذه المسألة قد عولجت في أغلب الحالات من منظور ابستمائي، وليس من منظور عملي[٣]. ان هذا ما يفسر في الواقع هذا الاهتمام البالغ الذي نجده، على المستوى الميتا ـ اخلاقي في الفلسفة المعاصرة، باللغة الاخلاقية. ان جي. أي. مور، مثلا، ذهب الى حد القول "ان السؤال الاكثر اساسية في كل الاخلاق هو كيف نعرف لفظة خير"[٤]. وتشارلز ستيفنسون ابتدأ كتابه المشهور **Ethics and Language** بقوله ان الهدف الاساسي لكتابه "هو توضيح معنى الحدود الاخلاقية مثل "خير" و"حق" و"عادل"..."[٥] ان هذا الاهتمام بلغة الاخلاق وبتحليل المحمولات الاخلاقية الاساسية نجده ايضا لدى ر. م. هير وفيلبا فوت وريتشارد براندت[٦]. اننا، في الواقع، بالكاد نجد فيلسوفا له اهميته في حقل الاخلاق، منذ نشر مور لكتابه **Principia Ethica** وحتى اواخر الستينات لم يتصد لاسئلة تتعلق بلغة الاخلاق وبكيفية تحليل المحمولات الخلقية.

ان هذا الاهتمام بلغة الاخلاق وما يعنيه من سيطرة للمقاربة السيمانطيقية على فلسفة الاخلاق يعود الى سيطرة النموذج الابستمائي في التسويغ. التسويغ،

---

٢) أنظر حول هذه المسألة:
R. M. Hare, "Ontology in Ethics", in Ted Honderich (ed.) **Morality and Objectivity,** Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 39 - 53; R. M. Hare, **Moral Thinking**, Oxford, 1981, chap. 12.

٣) David Copp and David Zimmerman (eds.) **Morality, Reason an Truth,** Rowman and Allanheld Publishers, 1985, pp. 3 - 8.

٤) G. E. Moore, **Principia Ethica,** Cambridge, 1903, p. 5.

٥) C. L. Stevenson, **Ethics and Language,** Yale, 1944, p. 1

٦) R. M. Hare, **The Language of Morals,** Oxford, 1952, Philippa Foot, **Moral Theories,** Oxford, 1967, R. Brandt **Ethical Theory,** Op. cit.

من الزاوية الابستمائية، هو تسويغ لاعتقاد ما او نظرية ما. اذن، حتى نسوغ في الاخلاق، او حتى يكون بامكاننا ان نسوغ، ينبغي ان توجد اعتقادات وقضايا خلقية. وان وجدت اعتقادات وقضايا كهذه، لا يعود هناك حائل يحول بيننا وبين اخضاع الاخلاق لمستلزمات نظرية المعرفة العامة. ولكن من الواضح هنا ان السؤال: هل توجد اعتقادات وقضايا خلقية؟ هو سؤال سيمانطيقي في المقام الاول. انه سؤال حول ما اذا كانت الجمل الاخلاقية تعبر عن اعتقادات او قضايا من اي نوع. ولذلك فهو سؤال عما نعنيه عندما نقول شيئا مثل "امستحسن خلقيا" او "أخير" او "اواجب"، وما اشبه ذلك. ان المسألة الاساسية هنا، من المنظور الابستمائي في التسويغ، هي ان فهم النتائج الانطولوجية المترتبة على استعمالنا لغة الاخلاق، على افتراض وجود نتائج كهذه، هو شرط ضروري لتكوين ابستمولوجيا اخلاقية. ولكن هل يمكننا ان نعالج الشأن الانطولوجي في الاخلاق الا ضمن اطار سيمانطيقا الاخلاق؟ طبعا لا. من هنا يتضح كيف يصبح الشأن السيمانطيقي ذا اهمية كبرى للشأن الابستمولوجي.

ان النموذج الابستمائي في التسويغ الذي امتدت سيطرته الى النظريات الميتا ـ اخلاقية العرفانية واللاعرفانية (Cognitivist - Non - Cognitivist) على حد سواء ليس، لحسن حظنا، امرا لا مفر منه. فإننا ابتدأنا نخرج مؤخرا من تحت تأثير المقاربة الابستمائية لمشكلة التسويغ في الاخلاق ونتجه نحو تبني المقاربة العملية. فإننا نجد اليوم بين الفلاسفة المعاصرين المشتغلين في فلسفة الاخلاق عددا كبيرا منهم يعترف بوجود مسوغات غير ابستمولوجية، كمسوغات الافعال والرغبات، مثلا. ولقد صار امرا متعارفا عليه بين هؤلاء الفلاسفة ان هناك تمييزا جوهريا بين العقل النظري والعقل العملي. اننا، بمعنى آخر، نجد عودة الى كنط وعزوفا عن ديفيد هيوم والتجريبية المنطقية[٧]. وفي هذه العودة الى كنط عودة الى الاعتقاد بأن القضايا الابستمولوجية لا تجد مكانها الا ضمن اطار نظرية العقل النظري، حيث

---

٧) من الفلاسفة المعاصرين الذين يأخذون بالتمييز بين العقل النظري والعقل العملي ويعتبرون الاخلاق قائمة على الاخير جون رولز وكورت باير وديفيد جوثييه. أنظر:
J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980," "The Journal of Philosophy, 77, pp. 515 - 572; K. Baier, **The Moral Point of View**, Cornell, 1965; D. Gauthier, "Morality and Advantage".**The Philosophical Review**, 1967, pp. 460 - 475.

نجد أنه من المناسب ان نطرح اسئلة حول ما الذي يشكل دليلا جيدا او قويا على صحة اعتقاد ما. ولكن اذا افترضنا ان موضوع التسويغ العقلي هو فعل ما قمنا به او غاية ما اخترنا تحقيقها او نمط حياتي معين تبنيناه، فعندها لا تكون مشكلتنا، في المقام الاول، مشكلة أبستمولوجية. فإننا لا نكون مدعوين، في هذه الحالة، الى ان نبين ما اذا كان في حوزتنا دليل جيد او قوي على ان ما قمنا به من افعال او ما اخترناه او تبنيناه من غايات او انماط حياتية هو الامر الصحيح. فمفهوم الدليل لا يبدو انه قابل للتطبيق الا في الحالات التي نكون مدعوين فيها لان نعرف ما اذا كان في حوزتنا ما يسوغ اعتقادنا بأن امرا حصل او سيحصل او محتمل الحصول. ولكن عندما يكون موضوع التسويغ فعلا من الافعال او اختيارا من الاختيارات، فإن ما نريد ان نعرفه هو ما اذا كان ما حصل (اي، اذا كان ما فعلناه او اخترناه) هو الشيء المناسب. وما هو مناسب او غير مناسب في هذه الحالة هو كذلك من منظور عملي، وليس من منظور نظري.

اذا نظرنا الى الاخلاق على انها منظومة من القواعد والمعايير المتعلقة بالسلوك، فإننا، لا شك، نجعل مشكلة تسويغ الاخلاق عقليا مشكلة تنشأ على مستوى العقل العملي، لا العقل النظري. فإن الاخلاق، كما يُنظر اليها في هذه الحالة، ذات وظيفة معينة ـ وظيفة اجتماعية على وجه التحديد. ولذلك فالسؤال المتعلق بما اذا كان ثمة مسوغ عقلي للقواعد والمعايير الاخلاقية هو، في الواقع، سؤال عما اذا كان ضبط سلوك البشر بواسطة هذه القواعد والمعايير هو الشيء المناسب لقيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية. فمن الواضح هنا ان وجود مسوغ عقلي او موضوعي لتبني منظومة معينة من القواعد والمعايير الاخلاقية أمر مستقل كليا عن اي افتراض انطولوجي كالذي تنطوي عليه النظرية الواقعية الخلقية. فان نعرف، مثلا، ان هناك مسوغا عقليا موضوعيا لتبني القاعدة "لا يجوز حرمان الاكثرية مما هو ضروري لتنعم الاقلية بما هو كمالي" ليس أمرا يستوجب منا ان نعرف ان هناك دليلا قويا على ان هناك تطابقا، بمعنى ما، بين ما تقوله القاعدة الاخيرة وما هو حاصل في الواقع. فما هو مطلوب منا هو ان نبين ان هناك اعتبارات خلقية تستلزم تبني هذه القاعدة. بمعنى آخر، ما هو مطلوب منا هو ان نبين اننا اذا نظرنا الى الامور من منظور خلقي ـ اي منظور الوظيفة الاجتماعية الاساسية للاخلاق ـ فإننا سنكتشف ان قاعدة كالتي ذكرناها هي قاعدة يتعارض عدم تبنينا لها مع قيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية الأساسية.

لا يجوز ان يستنتج القارىء مما سبق ان التسويغ العقلي للاخلاق امر

مستقل بصورة مطلقة عن نتائج العقل النظري. فإن كون منظومة من القواعد والمعايير هي الانسب لغرض قيام الاخلاق بوظيفتها الجوهرية امر لا يمكن فصله عن طبيعة البشر الاجتماعية والنفسية ولا حتى عن ظروفهم التاريخية ومستواهم التطوري وطبيعة القاعدة المادية للمجتمع الذي ينتمون اليه. بمعنى آخر، لا يمكننا ان نعرف ما هي منظومة القواعد والمعايير التي ينبغي ان نتبناها لتقوم الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية بمعزل عن معرفتنا لواقع البشر، واقعهم النفسي ـ الاجتماعي ـ التاريخي ـ الاقتصادي. والمعرفة الاخيرة، لا شك، معرفة نظرية، وليست معرفة عملية: انها معرفة علمية يفترض ان ينتجها العقل النظري، لا العقل العملي.

في محاولتنا، اذاً، ايجاد مسوغ عقلي لتبني منظومة معينة من القواعد والمعايير على انها الانسب لغرض قيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية، ينبغي ان نجيب اجابة شافية عن السؤال التالي: هل يشكل تبنينا لهذه المنظومة من القواعد والمعايير، في ظل الشروط الاجتماعية ـ النفسية ـ التاريخية التي نجد انفسنا فيها، افضل وسيلة لتحقيق الوظيفة الاجتماعية للاخلاق؟ من الواضح هنا ان الجواب عن السؤال الاخير يستوجب تعاون العقل النظري مع العقل العملي. فإننا هنا لسنا مدعوين فقط لان نعرف ما هي المبادىء العملية التي يجب ان نسترشد بها في محاولتنا الوصول الى قرار بخصوص ما نتبناه من قواعد خلقية. ان معرفة كالاخيرة، لا شك، حاسمة هنا. بيد انها لا يمكن ان تستغني عن المعرفة التي يمكن ان تزودنا بها العلوم الاجتماعية عن واقع البشر الذين يعنيهم هم بالذات، لا سواهم، القرار بتبني منظومة ما من القواعد الخلقية، لا منظومة سواها.

ان المسألة لا تقف عند هذا الحد. فبالاضافة الى المعرفة النظرية التي تزودنا بها العلوم الاجتماعية، بخاصة، فإننا نحتاج الى شيء من المعرفة الفلسفية. فمن الملاحظ هنا اننا نفترض ان الاخلاق ذات طبيعة معينة وان هناك اعتبارات خاصة بالاخلاق، اي تنبع من المنظور الخلقي. لا شك طبعا ان للمعرفة الانثروبولوجية اهميتها في القاء بعض الضوء على الطبيعة الاجتماعية للاخلاق وفي الكشف عن الاغراض الاجتماعية للنشاط الخلقي. ولكن لا غنى عن التحليل الفلسفي هنا للكشف عن الطبيعة الجوهرية للاخلاق، اي عن السمات التي تميزها بصورة اساسية عن النشاطات الاخرى. ان التحليل الفلسفي يكتسب اهميته بصورة خاصة بالنسبة لمسألة استقصاء الشروط الضرورية لكون اعتبارات ما اعتبارات خلقية، وليست من نوع آخر.

ان للفلسفة دورها ايضا على مستوى آخر. فالجدير بالملاحظة هنا ان مفهوم

التسويغ العقلي بالمعنى الذي نعتقد انه يناسب الطبيعة العملية للنشاط الخلقي يثير شتى النقاط الخلافية. ان السؤال: ما هو العقل العملي وما هي مبادئه ومعاييره؟ لا يحظى بنفس الجواب لدى جميع الفلاسفة. ان بين الفلاسفة (كورت باير، مثلا،) من يعتقد ان مبادىء العقل العملي تشتمل على المبادىء الاساسية للاخلاق، بينما نجد فلاسفة آخرين لا يأخذون بوجهة النظر هذه(٨). ولا شك ان من يأخذ بوجهة النظر هذه، سيصل الى النتيجة بأن الموقف اللاأخلاقي مخالف للعقل بالضرورة. فاذا كانت المبادىء الاخلاقية الاساسية هي من مبادىء العقل او من المبادىء الموجهة للعقل، اذن فإن الموقف اللاأخلاقي، لانه مخالف للمبادىء الاخلاقية، مخالف للعقل. اما الذين لا يأخذون بوجهة النظر هذه حول طبيعة مبادىء الاخلاق، فإنهم لن يجدوا مسوغا للقول ان مخالفة اي مبدأ من مبادىء الاخلاق هي بالضرورة، مخالفة لمبادىء العقل(٩).

ان خلافات الفلاسفة حول مفهوم العقل العملي، كما سيتضح معنا فيما بعد، لا تقف عند هذا الحد. ولكن ليس غرضنا هنا ان نخوض في هذه الخلافات بالتفصيل، بل ان نلفت انتباه القارىء الى الدور الذي يمكن ان تؤديه الفلسفة في سيرورة التسويغ الخلقي. فإن دور الفلسفة، كما هو واضح من شرحنا السابق، مزدوج. فإنها مدعوة، من جهة، للكشف عن طبيعة الاخلاق وعن الشروط الضرورية لكون اعتبارات ما هي اعتبارات خلقية، وليست اعتبارات من نوع آخر. وهي مدعوة، من جهة ثانية، لأن تبين ما هي شروط العقلانية وكيف يختلف العقل العملي عن العقل النظري وما هي المبادىء والمعايير الخاصة بكل منهما. فإن للفلسفة هذا الدور المزدوج، في هذه الحالة، لسببين: اولا، ان المسائل المتعلقة بطبيعة الاخلاق وبطبيعة العقل ما زالت مسائل خلافية الى حد كبير، وهي، لا شك، مسائل في صميم الفلسفة. ثانيا، ان السؤال المتعلق بما اذا كان بالامكان تزويد الاخلاق بأساس عقلي او بأساس يجعلها قابلة للتسويغ العقلي هو سؤال تستوجب معالجته تحقيق الوضوح بخصوص طبيعة الاخلاق وطبيعة العقل.

---

٨) أنظر:
Kurt Baier, "Rationality, Reason and the Good": in Copp and Zimmerman (eds.), Op. cit., p. 193 - 211.

٩) أنظر، نفس المصدر السابق، ص ص ٢١٢ ـ ٢٢٧.

لنفترض الآن اننا وصلنا الى وضوح بخصوص طبيعة الاخلاق وما يعنيه التصرف من منظور خلقي او وفق اعتبارات خلقية. ولنفترض ايضا ان ما اوصلنا اليه فهمنا هذا هو ان طبيعة الاخلاق لا تسمح سوى بتطبيق معايير العقل العملي لغرض التسويغ الخلقي وأننا نعرف ما هي هذه المعايير وكيف نطبقها. بعد هذا، ما هو مطلوب منا، على وجه التحديد، لغرض التسويغ العقلي في الاخلاق؟ ان هناك ثلاثة امور مطلوبة منا. اولا، ينبغي ان نبين ان العقل العملي يقتضي منا اللجوء الى الاعتبارات الخلقية، في الحالات التي يكون مناسبا فيها اللجوء الى هكذا اعتبارات وان نعطيها مركز الصدارة. وهذا يعني ان نبين ان هناك جوابا مقنعا، من منظور العقل العملي، عن السؤال: لماذا ينبغي ان نكون نحن خلقيين او ان نعمل في الحالات المعنية بما تقتضيه الاعتبارات الخلقية؟ هنا لا نكون معنيين بتسويغ منظومة محددة من المبادىء والقواعد الخلقية. فالسؤال الاساسي، في هذه الحالة، يمكن وضعه على النحو التالي: بغض النظر عن المضمون المحدد للاخلاق او الذي ينبغي ان يكون للاخلاق، لماذا الاخلاق؟ بمعنى آخر، اذا اخذنا السمات الجوهرية التي يجب ان تكون لاعتبارات ما حتى تكون من النوع الخلقي على انها تتلخص في س، فالسؤال الذي يعنينا، في هذه الحالة، هو: هل يستوجب العقل العملي ان نأخذ بالاعتبارات التي تتسم بـ س في كل الحالات التي يكون مناسبا فيها اللجوء الى اعتبارات كهذه؟

واضح من كلامنا السابق ان الاشارة الى س هي اشارة الى تلك السمات التي يتم بموجبها الفصل بين الاعتبارات التي هي من نوع خلقي والاعتبارات التي هي من نوع آخر، كالاعتبارات القائمة على المصلحة الشخصية، مثلا. ان س، اذا، هي ما ينبغي ان تتسم به قاعدة ما حتى تكون قاعدة من النوع الخلقي، ولكن اتسام قاعدة بـ س، كائنة ما كانت، لا يقرر المضمون المحدد لهذه القاعدة. ولذلك اذا توصلنا الى جواب مقنع، من منظور العقل العملي، عن السؤال: لماذا يجب التقيد بالقواعد التي تتسم بـ س؟ فإن هذا لن يشكل تسويغا لقواعد لها مضمون معين، بدل مضمون آخر، انه سيشكل فقط تسويغا للقواعد الخلقية بما هي قواعد خلقية، وليس قواعد من نوع آخر.

المرحلة الثانية في التسويغ الخلقي هي التي تستلزم تسويغ نظرية من النظريات الاخلاقية واظهار تفوقها على النظريات المنافسة. ففي المرحلة الاولى، كما هو واضح من شرحنا السابق، نتناول الشروط العامة، الصورية والمادية، لا المحتوى الجوهري المحدد، للقواعد الخلقية. واذا اقتصرت عملية التسويغ الخلقي

على تسويغ قواعد معينة على اساس انها وفقط على اساس انها قواعد تتوافر فيها الشروط المعنية، فإن هذا لن يقربنا قيد أنملة من الاجابة عن السؤال الاساس في الاخلاق: ما الذي ينبغي ان نفعله في وضع معطى؟ فان أعرف ما معنى ان اتصرف من منظور خلقي، لا منظور شخصي، مثلا، هو ان اعرف ما معنى ان يخضع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي. فقد نكتشف، مثلا، ان خضوع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي يعني ان القاعدة التي يصدر عنها هذا التصرف هي لخير الجميع بالتساوي او انها قاعدة لا تسوغ معاملة سواي على نحو لا ارضاه لنفسي. ان نكتشف ان خضوع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي يعني شيئا كالذي ذكرناه هو ان نكتشف الشروط الصورية والمادية العامة، لا المحتوى الجوهري، للاعتبارات الخلقية. فان اعرف ان كون قاعدة من النوع الخلقي يعني انها لخير الجميع بالتساوي هو ان اعرف شيئا عن سمات هذه القاعدة الجوهرية، لا مضمونها المحدد. فالسؤال يظل مفتوحا هنا بخصوص ما يعنيه على وجه التحديد كونها لخير الجميع بالتساوي. هل نفهم الخير هنا كما يفهمه مل ام كما يفهمه مور؟ بمعنى آخر، ما هو معيار الخير؟ ولمعالجة اسئلة كهذه، ينبغي ان ننخرط في بحث نظري في طبيعة الخير يكون للاعتبارات الميتا ـ اخلاقية دورها البارز فيه. هنا ندخل مملكة النظريات الاخلاقية المتنافسة، النظريات المعيارية والميتا ـ اخلاقية على حد سواء. والتسويغ يعني، في هذه الحالة، تسويغ نظرية من هذه النظريات المتنافسة واظهار تفوقها على سواها.

ان امتلاكنا نظرية خلقية ما في طبيعة الخير والالزام ومعاييرهما شرط لا غنى عنه لاضفاء مضمون محدد على قواعدنا الخلقية. فإذا كنا في المرحلة الاولى للتسويغ الخلقي نحاول الاجابة عن السؤال، لماذا الاخلاق، فإننا في المرحلة الثانية نحاول الاجابة عن السؤال، لماذا اخلاق المنفعة او لماذا اخلاق التحقيق الذاتي او لماذا اخلاق الحرية او لماذا اخلاق الواجب؟ فالمرحلة الثانية للتسويغ هي المرحلة التي نحاول فيها ان نبين ما هي المعايير او المبادىء التي يقتضي العقل العملي ان نلجأ اليها لغرض التمييز بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين الواجب واللاواجب. فإن المضمون المحدد لاي قاعدة من قواعدنا الخلقية يتوقف على المعيار او المبدأ الخلقي الذي نأخذ به. فلو اخذنا بمبدأ المنفعة، فإن القواعد التي ستخضع لها أفعالنا واختياراتنا، في هذه الحالة، لن يكون لها نفس المضمون الذي سيكون للقواعد التي تجد مسوغها النهائي في مبدأ غير مبدأ المنفعة. ولكن مسألة الاخذ بمبدأ او معيار خلقي، دون سواه، ليست مسألة اختيار عشوائي،

بل مسألة يفترض ان تقوم على قرار عقلاني. ولكن يجب ان نـأخذ في الاعتبـار ان المعيار او المبدأ الذي نأخـذ به، انمـا نأخـذ به بـوصفه جـزءا من نظريـة اخلاقيـة معينة، معيارية او ميتا ـ اخلاقية، او ينـدمج فيهـا الشأن المعيـاري بالشـأن الميتا ـ اخـلاقي. اذن، من الواضـح ان المرحلة الثـانية للتسـويـغ تتضمن ايجـاد اسـاس عقلاني للمفاضلة بين النظريات الاخلاقية المختلفة.

من المـلاحظ هنا ان النـظرية الاخـلاقية هي، في المقـام الاول، نـظريـة في التسـويغ الاخـلاقي. بمعنى آخر، انها نـظرية تقـدم لنا طـريقة معينـة في تسـويـغ الاحكام والمواقف والسياسات الخلقية. واذا اخذنا هذا في الاعتبار، يتضح عنـدها ان المرحلة الثانية في التسويغ تتضمن، في المقام الاول، محاولة لايجاد اساس عقـلي لاختيـار طريقـة معينة في التسـويغ الخلقي، دون سـواهـا. ولـذلـك فـإن السؤال الرئيس هنا يجب ان يؤخذ على انـه سؤال عن النظريـة التي يقتضي العقل العمـلي تبنيها بوصفها الطريقـة الفضلى في التسـويغ الخلقي. ولكن يمكن رد هـذا السؤال الى السؤال الآتي: كيف ينبغي ان نقيم احكامنا ومواقفنا وسياساتنا الخلقية لغرض الوصول الى وضع يسمح لنا بأن نميز بين ما هو مسوغ عقليـا وما هـو غير مسـوغ عقليا؟ واضح هنـا ان الاجوبـة تختلف باختـلاف النظريـات الاخلاقيـة، لأن كل نظرية من هذه النظريات تزودنا بمعيار للتسويغ الخلقي غير المعيار الذي تزودنـا به نظرية اخرى. من هنا يصـير الجواب عن السؤال الاخـير، بالضرورة، جـوابا عن السؤال، ما هي النظرية الاخلاقية التي يقضي العقل العملي بتبنيها؟

في المرحلتين الاولى والثانية للتسويغ العقلي للاخـلاق، فإن مـا هو مهم لنـا هو تسويـغ الاخلاق بمـا هي (كما في المـرحلة الاولى) وتسويـغ اخلاق معينـة ذات مضمون محدد (كما في المرحلة الثـانية) من منـظور اجتماعي، لا منـظور فردي. ان التسـويغ العقـلي للاخـلاق في المرحلتـين الاوليين يشكـل اجابـة عن السؤال، لماذا ينبغي ان نختـار **نحن** الاخلاق عـلى الـلاأخـلاق وان نختـار اخـلاقـا معينـة، لا سواها؟ ولكن الاجابة عن السؤال الاخير ليست، بالضرورة، اجـابة عن السؤال، لـماذا ينبغي ان اختار انـا الاخلاق عـلى اللا ـ أخـلاق؟ فقد اجـد، مثلا، اسبـابا عقلية تسوغ، للمجتمع بكليته، اختيـار الاخلاق عـلى اللا ـ اخـلاق، ولكن هذا لا يعني ان هذه الاسباب ذاتها تسوغ لي انا اختيارا مماثلا لحياتي. فقد أجد مسوغا عقليا للقول ان المجتمـع مصيب في حضه عـلى التصرف وفق ما تمليه الاعتبارات الخلقية وعلى اعطاء الاعتبارات الخلقية مكان الصـدارة في حياتـه. ولكن كائنـا ما

كان هذا المسوغ العقلي، فإنه ليس كافيا وحده لحفزي على التصرف وفق ما تمليه الاعتبارات الخلقية وعلى اعطاء هذه الاعتبارات مكان الصدارة في حياتي.

لا بد، اذاً، ان نطرح هنا السؤال التالي: ما الذي يحتاج اليه الفرد، بالاضافة الى الاعتبارات العقلية التي نلجأ اليها في المرحلتين الاوليين للتسويغ، حتى يكون لديه المسوغ الكافي لاختيار الاخلاق على اللا ـ أخلاق؟ واذا افترضنا انه اهتدى الى هذا الشيء الاضافي الذي يسوغ الاختيار الاخير، فهل هذا يكفي لاختياره التصرف حسبما تقتضيه الاعتبارات الخلقية في كل الحالات التي يكون مدعوا فيها للأخذ بالاعتبارات الخلقية؟ بمعنى آخر، هل تصرف الفرد على نحو عقلاني يملي عليه في كل الحالات ان يتصرف على نحو خلقي؟ أفليس ممكنا، مثلا، ان يجد فرد ان تصرفه على نحو عقلاني يقتضي منه على العموم (اي في معظم الحالات) ان يتصرف على نحو خلقي وانه قد توجد، بالتالي، حالات يكون فيها تصرفه على نحو خلقي شأنا لا ـ عقلانيا[١٠]؟ واذا كان الجواب عن السؤال الاخير بالايجاب، أفلا يعني هذا انه لا توجد علاقة ضرورية بين كون واحدنا عقلانيا وتصرفه على نحو خلقي؟

ان الاسئلة الاخيرة تنقلنا الى المرحلة الثالثة لتسويغ الاخلاق، اي تسويغ الاخلاق من منظور الفرد. اننا ننتقل هنا من السؤال، لماذا ينبغي ان نختار نحن الاخلاق على اللاأخلاق، الى السؤال: لماذا ينبغي ان اختار انا الاخلاق على اللاأخلاق لنفسي؟ قد يهيأ لبعضهم هنا انه مثلما نفصل بين المنظور الجمعي والمنظور الفردي في معالجتنا للسؤال المتعلق بتسويغ اختيار الاخلاق على اللاأخلاق، لربما كان علينا ان نفصل، بصورة مماثلة، بين هذين المنظورين في

---

١٠) ان كورت باير، كما سنبين بالتفصيل في الفصل الاخير من هذا الكتاب، يتبنى الموقف القائل ان التصرف على نحو لا ـ خلقي لا يتفق مع العقلانية التامة Perfect rationality أنظر:

Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth,** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld Publishers, 1985), pp. 202 - 210.

ينتقد كاي نيلسون وجهة النظر هذه، مع اعترافه بأن باير نجح في البرهنة على وجود اساس عقلاني للاخلاق. انظر:

Kai Nielsen, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in Ibid., pp. 212 - .227

معالجتنا للسؤال المتعلق بتسويغ اختيار أخلاق على أخلاق. بمعنى آخر، الا ينبغي ان تشتمل المرحلة الثالثة على محاولة تسويغ اختيار اخلاق معينة او نظرية معينة في الاخلاق من منظور فردي؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فبعد ان نجيب عن السؤال، "لماذا الاخلاق؟" في المرحلة الاولى، ونبين في المرحلة الثانية، لماذا ينبغي ان تتخذ الاخلاق مضمونا محددا، بدل اي مضمون آخر، نكون في الواقع قد بينا ان تبني قواعد ومعايير معينة هو لخير الجميع وأفضل ضامن لخيرهم. اذن لا يعقل في المرحلة الثالثة ان يكون بين الاسئلة التي نطرحها السؤال: هل من مسوغ عقلي لتبني الفرد في حياته القواعد والمعايير الخلقية المحددة التي وجدنا تسويغا عقليا لها في المرحلة الثانية، بدل تبنيه لقواعد ومعايير سواها؟ فإن سؤالا كهذا يفترض ان منظومة معينة من القواعد والمعايير الخلقية، (اي الاخلاق من حيث هي ذات مضمون معين، بدل مضمون آخر)، قد تكون في مصلحة فرد معين اكثر من منظومة اخرى من هذه القواعد والمعايير. فإن افتراضا كهذا لا مهرب منه، هذا اذا نظرنا، من جهة، الى التسويغ العقلي، من منظور فردي، على انه تسويغ على اساس المصلحة الشخصية، واذا افترضنا، من جهة ثانية، ان هناك اكثر من منظومة واحدة من القواعد والمعايير الخلقية. فإذا كانت مصلحة الفرد الشخصية هي الاساس العقلي لاختياراته[١١]، اذن فحتى يسوغ عقليا اختياره لمنظومة من القواعد والمعايير الخلقية غير التي وجدنا تسويغا عقليا لها في المرحلة الثانية فإن عليه ان يبين ان المنظومة السابقة تخدم مصلحته الفردية بصورة افضل من الاخيرة. ولكن اذا كان التسويغ في المرحلة الثانية يعني تسويغ تلك المنظومة من القواعد والمعايير التي تكون لخير الجميع بالتساوي، وتضمن بصورة افضل من اي بديل آخر المصالح المشتركة لاعضاء المجتمع، فإن ما يتضح فورا هو انه لا يعقل ان يوجد، من منظور فرد معين، بديل للمنظومة التي وجدنا ان العقل العملي

---

(١١) ان المفهوم السائد للعقلانية بين الذين يعالجون هذه الاسئلة من فلاسفة الاخلاق هو المفهوم الذي يكون الفرد العقلاني بمقتضاه هو الذي يسعى لتحقيق اكثر ما امكن من النفع لذاته. انظر:

David Gauthier, "Morality and Advantage", **The Philosophical Review** 76 (1967) pp. 460 - 475; Bernard Gert, **The Moral Rules** (New York: Harper and Row, 1966); Kai Nielsen, "why should I be Moral?" in W. K. Frankena and J. T. Granrose, (eds.) **Introductory Readings in Ethics** (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice - Hall: 1974).

يفـرض تبنيها في المـرحلة الثانيـة، اي بديـل يكون في مصلحتـه اكثر من المنـظومة المعنية. فإن المنظومة التي نسـوغ تبنيها في المـرحلة الثانيـة هي المنظومـة التي يمكن لكل فرد ان يرى ان تبنيها من قبل المجتمع هو الافضل له على المدى البعيد.

من الجدير بالملاحـظة هنا ان المـرحلة الثالثـة لا يمكن تجنبها، حتى من قبـل الذين يأخذون بالمقاربة الابستمائية، لا المقاربة العملية في التسويـغ. وهذا واضـح من كون المرحلة الثـالثة هي، في حقيقـة الامر، بحث عـما يمكن ان يشكل للفـرد حافزا عقليـا يحفزه عـلى الاخذ بـالاعتبارات الخلقيـة واعطائهـا مركـز الصدارة في حياته. ولذلك فحتى لو سلمنا بـوجود قضـايا خلقيـة تعبر عن وقـائع خلقيـة وأن تسويغ القضية الخلقية هو شيء مماثل لتسويغ القضايا الواقعية، بعامة، فإن وجود مسوغ، من هذا المنـظور، لقولنـا ان القيام بفعـل ما أمـر مرغـوب خلقيا لا يعني وجود مسوغ لقيام واحدنا بهذا الفعل(١٢). فإن تسليم واحـدنا، مثـلا، بأن الجملة "الحاق الاذى بالآخرين أمر غير جائـز" تعبر عن حقيقـة واقعية لا يعني وحـده أن لديه مسوغا عقليا لعدم الحاق الاذى بالاخرين. فان يرى هذا الشخص ان كـون الفعل من نوع معين، وليس من نوع آخر، يتضمن موضوعيا كـونه غـير جائـز لا يعني ان لديه حافزا عقليا لتجنب القيام بـه. فقد يـرى، مثلا، ان ظـروفا معينـة وجد نفسه فيها تتيح لـه ان يحقق خيرا عميـما لذاتـه على المـدى البعيد عن طـريق قيامه بفعل من النوع المذكور وقد يكون في ذلك مسوغ عقلي كاف لقيـامه بـه. لا يكفي، اذا، ان نقـول ان القضية، "أ واجب خلقيـا" صـادقـة خلقيـا (تعـبر عن واقعة خلقية) حتى نقول ان للفرد مسوغا عقليا للقيام بفعل من نوع أ في الحالات التي يتاح له فيها ان يختار بين فعل أ وعدم فعله.

ان ما قلناه في الفقرة الاخيرة يبين انه لا يمكن الاكتفـاء باللجـوء الى العقل النظري في المسائل ذات العلاقة بتسويغ الاحكام الخلقية. فعاجلا او آجلا سنجـد انفسنا مدفوعين باتجاه العقل العملي، وبعيدا عن الاعتبارات النظرية والابستمائية. فإن السؤال الاهم على مستوى تسويـغ الاحكام الخلقيـة، هو، لا شـك، السؤال العملي: لماذا ينبغي ان نفعـل كذا وكـذا او ان نستنكف عن فعل كـذا وكذا؟ ولا يكفي ان نقول هنا، على افتراض ان بإمكاننا ان نقول ذلك، ان وجوب فعل كذا وكذا هو واقعة خلقية او ان حكمنـا على كـذا وكذا بـأنه واجب هـو حكم صادق

---

١٢) ان هناك، كما سنبين في الفصل الاخـير، علاقـة بين قـولنا ان القيـام بفعل مـا مسوغ خلقيا وقولنا ان القيام بهذا الفعل مسوغ عقليا، ولكنها ليست علاقة منطقية او تصورية.

خلقيا. فالمسألة الاساسية هنا ليست مسألة وجودنا في الوضع الابستمائي المناسب ازاء الحكم الخلقي "كذا وكذا واجب". بمعنى آخر، ان المسألة، في جوهرها، هنا ليست مسألة حيازتنا على اعتقاد خلقي صادق او اعتقاد خلقي صادق ومسوغ بأدلة العقل النظري. انها، بالاحرى، مسألة من نوع آخر. انها، في نهاية التحليل، مسألة متعلقة بما اذا كان لدى الفرد حافز عقلي للقيام بالفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقي.

حاولنا ان نبين فيما سبق ان نفينا للواقعية الاخلاقية لا يمكن ان يعني احتضاننا لموقف لا أدري في الاخلاق، الا اذا اعتبرنا مسألة تسويغ الاحكام الخلقية شأنا من شؤون العقل النظري، لا العملي. ففي حال اعتبارنا اياها كذلك، نجعل موضوع التسويغ اعتقادا ما عن الواقع. وان تكون في حوزتنا معرفة خلقية، في هذه الحالة، هو ان يكون لدينا اعتقاد صادق ومسوغ عن الواقع. ولكن، لا شك، فإن هذا التصور للمعرفة الخلقية لا تطبيق له، الا اذا افترضنا وجود قيم خلقية موضوعية كامنة. فاذا كان افتراض وجود قيم كهذه مرفوضا، من حيث المبدأ، فإنه لا يعود ثمة معنى للكلام على وجود معرفة خلقية بالمعنى المتضمن في التصور الذي يجعلها شأنا من شؤون العقل النظري. من هنا يتضح لماذا يقود رفض الاطروحة الانطولوجية في الاخلاق المعيارية السابقة الى رفض اطروحتها الابستمولوجية. ولكن رفض الاطروحة الاخيرة لا يمكن ان يكون اقرارا بالموقف اللاأدري في الاخلاق، لانه ما زال امامنا، كما حاولنا ان نبين، بديل آخر. هذا البديل الآخر هو ان نجعل مسألة تسويغ الاحكام الخلقية، بل مسألة تزويد الاخلاق بأساس عقلي وموضوعي، شأنا من شؤون العقل العملي.

ولكن ما معنى ان نحوز على معرفة خلقية، بالمعنى العملي للمعرفة، وما الذي يمكن ان يشكل موضوع معرفة كهذه؟ فاذا لم توجد قضايا خلقية يمكن ان تصدق على الواقع او تصدق، تصوريا، اذن ما الذي يمكن ان يكون موضوعا للمعرفة الخلقية؟ حتى نعالج اسئلة كهذه بصورة مجدية، لنبدأ بحكم خلقي مثل "ان انصاف المظلوم أمر واجب". اول ما يجدر بنا ان نلاحظه هنا هو ان اعتبارنا الحكم المعني حكما خلقيا يعني امكان رد هذا الحكم الى حكم آخر يقول: "ان الاعتبارات الخلقية تقضي بانصاف المظلوم". واذا افترضنا الآن ان هناك اعتبارات صحيحة، من منظور خلقي، واعتبارات غير صحيحة من هذا المنظور، فإنه يصبح واضحا هنا ان اعتبارنا الحكم الاصلي صحيحا خلقيا هو بمثابة قولنا ان

هنـاك اعتبارات صحيحـة خلقيـا تقضي بـانصـاف المـظلوم. ان أعـرف، اذا، ان انصاف المظلوم أمر واجب، على افتراض انني حقا اعرف ذلك، هو ان اعرف ان هناك اعتبارات صحيحة خلقيا تقضي بانصاف المظلوم.

ولكن المسألة لا تقف عند حدود معرفتنا لكون انصاف المظلوم امرا تستوجبه اعتبارات صحيحة، من الـوجهة الخلقيـة، بل انها تتعـدى ذلك الى كـونها مسألـة معرفة ما اذا كانت الاعتبارات الصحيحة خلقيا هي ذات اساس عقلي. ولكن ان نحـاول ان نعرف هنـا ما اذا كـانت اعتبارات من هـذا النوع ذات اسـاس عقـلي (مسوغة عقليا) هو ان نحاول ان نعرف ما اذا كانت تتطابق مع مقتضيـات العقل العملي. السؤال الاساسي هنا ليس ما اذا كانت الاخلاق تقضي بقيامنا بهـذا النوع من الافعـال او بنوع آخـر، بل هـو سؤال عما اذا كـان نوع الافعـال التي تشكـل موضوعات احكامنا الخلقية هو ما تقضي بقيامنا بـه **الاعتبارات العمليـة**. اذن، ما يشكل موضوع المعرفة العملية، في الحالات التي تعنينا هنا، هو كون الفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقي هو من النوع الذي يوجد مسوغ عملي للقيـام به او لا يوجد مسوغ كهذا للقيام به.

من الواضح من تحليلنا السابق ان افتراض وجود معرفة عمليـة بالمعنى الـذي يعنينا يقوم على افتراض آخر هام، الا وهو انه بإمكاننا، من حيث المبدأ، ان نميـز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة، من منظور العقل العمـلي. بدون افتراض كهذا، لا يعود بإمكاننا، حتى نظريا، ان نحكم على أمر ما على انه مسوغ عمليا او غير مسوغ عمليـا. ولكن من الواضـح انه لا يمكنني ان اكـون في وضع يسمح لي بأن اقول بحق انني اعرف ما الـذي يقضي بفعله العقل العمـلي، الا اذا كنت اعرف ان الاعتبارات التي تقضي بالقيام بـالفعل-المعني هي اعتبـارات صحيحة من الوجهة العملية. اذن في غياب القدرة على التمييز بين ما هو صحيح وما هو غير صحيح، من منظور العقل العملي، لا أمل في تحقيق معرفة عملية.

في ضوء ما تقدم، بامكاننا ان نرى الآن ان قولنا ان لدينا معرفة عملية بـأن انصاف المظلوم، مثلا، امر واجب علينا هو قول يفترض اننا نعرف ان الاعتبارات الخلقية التي تستوجب انصاف المظلوم هي اعتبـارات صحيحة، من منـظور العقل العملي. فليست المسألة، اذا، مسألة وجود تطابق بين اعتقاد ما (اي اعتقادنا بـأن انصـاف المظلوم امـر واجب) وعالم الـوقائـع، بل هي مسـألـة وجـود تـطابق بـين مقتضيات الاخلاق، من جهة، ومقتضيات العقل العملي، من جهة ثانية. وهذا، بدوره، يعني ان المسألة ليست مسألة وجود دليل على صحة اعتقادنا بأن مـا نقولـه

يتطابق مع عالم الوقائع، بل هي مسألة وجود دليل على ان ما نقوله، على المستوى المعياري، هو ما تقضي بالتقيد به الاعتبارات العملية. وهكذا يتضح من خلال تحليلنا لما يعنيه ان نحوز على معرفة عملية ولما يمكن ان يشكل موضوع هذه المعرفة اننا نتعامل مع تصور للمعرفة يستغني كلية عن تلقيح الاخلاق بعناصر انطولوجية. ان هذه النتيجة لا مفر منها، في اعتقادنا، ما دمنا ننظر الى المعرفة الخلقية على انها ممكنة فقط بوصفها فرعا من فروع المعرفة العملية.

قد يعترض هنا فيلسوف كجون ماكي على تحليلنا السابق على اساس انه يتجاهل امرا هاما من الامور المتعلقة بطبيعة الاخلاق. فإن احكامنا الخلقية، في نظر ماكي، تحمل في طياتها، بالضرورة، مدلولا انطولوجيا(١٣). بمعنى آخر، ان لغة الاخلاق هي في صميمها لغة الواقعية الاخلاقية، حيث يفهم ماكي بالواقعية الاخلاقية ما فهمه هير بها. وهي، بناء على هذا الفهم، "تعني، في ظاهرها، النظرة القائلة ان الصفات الخلقية... موجودة في الطبيعة"(١٤). واذا صح ان لغة الاخلاق هي لغة الواقعية الاخلاقية، اذن فإن كل حكم خلقي هو حكم يحمل صفة موضوعية على شيء ما. فاذا قلنا، مثلا، ان الخداع شيء خاطىء خلقيا، فإننا نفترض في هذا الحكم ان هناك صفة ما هي صفة الخطأ الخلقي وانها تنتمي موضوعيا الى فعل من نوع معين. ولكن اذا لم توجد صفات موضوعية من النوع الخلقي، اذن فإن الحكم الخلقي هو حكم خاطىء ولا يمكن، بالتالي، ان يشكل موضوعا للمعرفة.

ان المسألة التي تعنينا هنا من وجهة نظر ماكي هي ان منطق الخطاب الخلقي، بناء على موقفه، يفرض علينا ان نعامل مفهوم المعرفة الخلقية على انه مماثل لمفهوم المعرفة العلمية. ان اعرف، بهذا المعنى، هو ان اعرف واقعة ما في العالم الموضوعي. اذن فإن وجود وقائع خلقية في العالم الموضوعي هو شرط ضروري لوجود معرفة خلقية، مثلما، مثلا، وجود وقائع فيزيائية في العالم الموضوعي هو شرط ضروري لوجود معرفة فيزيائية. ولكن بما انه لا يوجد شيء في الواقع يمكن اعتباره تجسيدا لأية صفة خلقية، اذن فإنه لا وجود لوقائع خلقية،

---

١٣) أنظر: John Mackie, **Ethics (Inventing Right and Wrong)**, Penguin Books, 1977, chap. 1.

انظر ايضا الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث ناقشنا وفندنا نظرية ماكي.

١٤) أنظر: R. M. Hare, "Ontology in Ethics," in **Morality and Objectivity**, ed. by T. Honderich, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 40 - 41.

وبالتالي فإنه لا وجود لمعرفة خلقية. فإن عدم وجود وقائع خلقية يعني ان كل حكم خلقي هو حكم كاذب، ويعني، بالتالي ان كل حالة نصدر فيها حكما خلقيا هي حالة لا يمكن ان يشكل فيها حكمنا موضوعا لمعرفة حقة.

ان النتيجة المترتبة على موقف ماكي، بالنسبة لتحليلنا السابق، واضحة. فهذه النتيجة هي ان كلامنا على المعرفة الخلقية، كما فعلنا، بدون تبنينا لنظرية الواقعية الاخلاقية، كلام لا محصلة من ورائه. فإن منطق الخطاب الخلقي يفرض هذا علينا: فاما توجد وقائع خلقية او لا معرفة خلقية.

ان المشكلة الرئيسة في موقف ماكي، في نظرنا، هي انه يخلط شؤون الاخلاق بشؤون الميتا ـ اخلاق. فإن القضايا التي يثيرها تحليله بخصوص طبيعة الخطاب الخلقي هي قضايا ترتبط، في نظرنا، ليس بكيفية استعمالنا للغة الخلقية، بل بكيفية تأويلنا لهذا الاستعمال. بمعنى آخر، على افتراض ان هناك اساسا حقيقيا للقضايا التي يثيرها تحليل ماكي، فإن هذا الاساس لا يكمن في طبيعة الخطاب الخلقي، كما يعتقد ماكي، بل في كيفية فهمنا وتأويلنا لهذا الخطاب. ولذلك فإذا وجد ثمة خطأ في هذه الحالة، فإن هذا الخطأ يحصل على المستوى الميتا ـ خلقي، وليس على المستوى الخلقي. بمعنى آخر، اذا كان ثمة خطأ هنا في كلامنا على وجود معرفة خلقية او وقائع خلقية، فإن هذا الخطأ ليس شيئا نرتكبه في استعمالنا للغة الخلقية، بل انه خطأ في فهمنا لهذه اللغة وكيفية استعمالها.

حتى نفهم الاساس الذي يقوم عليه اعتراضنا على موقف ماكي، لنعد الى بعض النتائج التي اوصلنا اليها تحليلنا السابق في هذا الكتاب. من هذه النتائج انه لا يمكن، حتى نظريا، ان توجد صفات خلقية في العالم الموضوعي. فإننا لا نعرف ما معنى ان توجد صفات خلقية في الطبيعة، مثلما لا نعرف، مثلا، ما معنى ان يكون نوم شخص سريعا او بطيئا او ما معنى ان تشغل الاعداد حيزا في المكان. اذن، ان يحصل خطأ في افتراضنا ان صفة خلقية ما تنتمي موضوعيا الى الموضوع الذي نحملها عليه هو ان يحصل خطأ تصوري، وليس خطأ واقعيا. بمعنى آخر، ان نقول ان الصفة المعنية موجودة موضوعيا في العالم او ما اشبه ذلك هو ان نقول شيئا ينطوي على خطأ في فهمنا وتأويلنا لطبيعة المحمولات الخلقية، مما يجعله خطأ ميتا ـ خلقيا، لا خطأ واقعيا يحصل على مستوى استعمالنا للغة الخلقية.

ان الشيء نفسه ينطبق على الخطأ في افتراضنا ان المعرفة الخلقية تتخذ من مملكة الوقائع موضوعا لها. فاذا لم يكن ثمة معنى لقولنا بوجود وقائع خلقية، اذن

فإننا لا نعرف ما معنى ان تكون المعرفة الخلقية معـرفة للوقـائع الخلقيـة. فالمسـألة الاساسية هنا ليست انه اتفق بعامل الصدفة انه لا وجود لوقائـع خلقية، بـل هي ان الكلام على وجـود وقائـع خلقية ينـطوي على خـطأ في التصور. ولـذلك فـإن الكلام على المعرفة الخلقية وكأنها معرفة واقعية هو ايضـا كلام ينـطوي على خـطأ في التصور. ولكن خطأ كهذا هو خطأ على المستوى الميتـا ـ لغوي، وليس على المستوى اللغوي. وما ان يتضح هذا الامر حتى تفقد حجة ماكي اية قدرة على الاقناع.

ان تحليلنا حتى الآن يقود الى النتيجة الآتية: ان قبول حكم خلقي هو قبول لحكم ذي مـدلول معيـاري بالضرورة. وقبـول حكم من النوع الاخـير ليس شيئا ينطوي على افتراض وجود واقعة ما في العالم الموضوعي يُفترض في هـذا الحكم ان يتطابق معها. انه، بالاحرى، قبول للعمل بما يتطابق مع مضمـونه المعيـاري. ان قبوله، اذا، يعني في المقام الاول، الالتزام بالقيام بـأفعال من النـوع الذي يشكـل موضوع الحكم[١٥]. واذا كانت الاحكام الخلقيـة تستهدف بصـورة اساسيـة، ليس اثبات وقائع في العالم الموضوعي، بل فرض التزامات عملية من نوع مـا، اذن من الواضح ان مسـألة قبـول او عدم قبـول حكم خلقي او آخر هي مسـألة يجب ان نحتكم فيهـا الى العقل العمـلي، لا العقل النـظري. واذا صح تحليلنـا، فـإن مـا يترتب عليه بصورة واضحة هـو ان تجريـدنا الاخـلاق من اية انـطولوجيا لا يعني تجريد الاخلاق من اي اساس عقلاني.

ان هناك امرا آخر هاما ما يجب ان نوليه اهتمامنا. فإننا، كما بينا سـابقا، لا نرفض فقط النزعة الواقعية الانطولوجية في الاخلاق المعيارية السابقـة، بل نـرفض ايضا الطابع المطلق لها. هذا الـطابع المـطلق يكمن في افتراض اصحـاب المذاهب الغائية والديونطولوجية، على حد سواء، وجود مبادىء مطلقة في الاخلاق. وبما ان الدافع الـرئيس وراء افتراض كـالاخير كـان ضمان تـزويد الاخـلاق بمعايـير عقلية مـوضوعيـة ضرورية للوصـول الى معرفـة خلقية، اذن من الـطبيعي ان يبـدو لنـا للوهلة الاولى ان رفض الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة هو بمثابة احتضان لموقف لا أدري. لنحاول، اذاً، ان نفهم تمـاما مـا هو المقصـود بـرفضنـا للطابـع المـطلق للاخـلاق المعياريـة السابقـة وما اذا كـان احتضان الـلاأدرية امـرا يـترتب

---

١٥) انظر حول هذه المسألة:

Jan Narveson, "Reason in Ethics - or Reason Versus Ethics?" in Copp and Zimmerman (ed.), Op. cit, p. 232.

بالضرورة على هذا الرفض.

ان رفضنا الطابع المطلق للاخلاق المعيارية لا يعني رفضنا حسبان المنظور الخلقي مطلقا، انه يعني فقط انه ما من مبدأ جوهري في الاخلاق، مهما كان مضمونه، الا وهو قابل للتعديل وان القيم هي من خلق الانسان. ان الشق الاول من كلامنا لن يتضح حتى الفصل المقبل، حيث سنعالج بشيء من التفصيل السؤال المتعلق بالمنظور الخلقي وكيف وبأي معنى هو مطلق. ولكن بامكاننا الآن ان نوضح، تمهيدا لما سيأتي في الفصل المقبل، ما معنى ان نقول ان المنظور الخلقي مطلق، بينما المبادىء الجوهرية في الاخلاق ليست مطلقة.

ان المسألة ذات الاهمية بالنسبة لاغراضنا هنا هي توضيح الفرق بين المبادىء التي تقرر ما معنى ان تصدر افعالنا واختياراتنا عن المنظور الخلقي (اي ان تقوم على اعتبارات من النوع الخلقي) والمبادىء التي تقرر ما الذي ينبغي ان نختار فعله في وضع معطى. ان المبادىء التي هي من النوع الاول تحدد الشروط الضرورية لكون حكم ما حكما من النوع الخلقي، ولا تقرر مضمون الحكم الخلقي. انها مبادىء صورية، لا جوهرية، ان مبدأ الامر المطلق عند كنط الذي تناولناه في فصل سابق هو من هذا النوع. انه ما كان يعرف بالقاعدة الذهبية وما يشار اليه في ادبيات فلسفة الاخلاق المعاصرة بـ"مبدأ القابلية للتعميم"(١٦). هذا المبدأ لا يقول لنا ما الذي ينبغي ان نفعله او نستنكف عن فعله، على وجه التحديد. انه لا يقول لنا، مثلا، كما اعتقد كنط، ان علينا ان نفي بوعودنا او ان نساعد المحتاجين او ان نستنكف عن خداع الآخرين وغير ذلك. انه يقول لنا فقط ما معنى ان تكون أفعالنا نابعة من اعتبارات خلقية، وليس من اعتبارات من خارج الاخلاق. بمعنى آخر، انه معيار من المعايير التي يمكن اللجوء اليها لوضع حد فاصل بين التصرف او الحكم على الامور من وجهة نظر الاخلاق والتصرف او الحكم على الامور من وجهة نظر أخرى. ان هذه المسألة، ربما، قد تصبح اوضح فيما لو بينا ان الفحوى الاساسي لهذا المبدأ هو انه لا يجوز ان نفعل في سوانا ما لا نرضى ان يفعله سوانا فينا، فيما لو كنا نحتل نفس الوضع. ان وضع هذا المبدأ على هذا النحو هو بمثابة وضع شرط ضروري لكون اختيارنا القيام

---

١٦) ماركوس سنجر هو من اوائل الذين اهتموا بهذا المبدأ. انظر:
M. Singer, "Generalization in Ethics", Mind, 65, 1956.

بفعل من الافعال فعلا من النوع الخلقي، الا وهو ان تكون القاعدة التي يصدر عنها هذا الفعل قابلة للتعميم. من الواضح هنا اننا لا نقول ما الذي ينبغي ان نفعله، على وجه الخصوص، ولا ما هي القاعدة المحددة التي ينبغي ان نعمل بمقتضاها في وضع معطى. اننا نضع فقط شرطا صوريا لكون فعل، او لكون الاعتبار الذي يقوم عليه الفعل، من النوع الخلقي.

ان مبدأ كالاخير هو، لا شك، مبدأ مطلق، ولكن ليس بالمعنى الذي قصده كنط. فلقد أصر كنط، كما رأينا في فصل سابق، على ان هذا المبدأ مطلق بمعنى ان القواعد التي يتوافر فيها الشرط الذي يضعه هذا المبدأ هي قواعد مطلقة. ولكن كما بينا سابقا، فإن هذا الشرط (شرط القابلية للتعميم) قد يتوافر في قاعدتين تتعارضان عند التطبيق، مما يعني امتناع كونهما قاعدتين مطلقتين. انه مطلق، في نظرنا، فقط بحكم طابعه الصوري الذي يجعله غير مرتبط بالظروف الزمانية والمكانية، ويجعل صحته، بالتالي، غير مرتبطة البتة بأحوال وظروف البشر التاريخية والاجتماعية. ولكن هذا لا يعني ان صحته مستقلة بصورة مطلقة عن الانسان. فإن وجود الانسان، بوصفه كائنا اجتماعيا، ويحتاج، بالتالي، الى اطار اجتماعي - تعاوني لتحقيق خيره على النحو الافضل لا بد، كما سنبين لاحقا، من ان يجعل هذا المبدأ مبدأ عمليا صحيحا. بمعنى آخر، اذا انطلقنا من ثوابت معينة، كالطبيعة الاجتماعية للانسان وعقلانيته وغير ذلك، فإننا سنجد ان هناك مبادىء معينة، كمبدأ القابلية للتعميم، لا مهرب للعقل العملي من فرض تبنيها علينا. ان مبادىء كهذه لا بد، اذا، ان تكون صحيحة على نحو مطلق، بمعنى ان صحتها ليست منوطة بظروف ثقافية او اجتماعية او تاريخية معينة للبشر، دون سواها، او ليست منوطة بوجهة نظر معينة لفرد معين او مجموعة من الافراد، دون وجهات النظر الاخرى.

ان مبادىء كهذه مطلقة ايضا بمعنى انه لا وجود لمبادىء اخرى فوقها او سابقة عليها، على مستوى الممارسة الخلقية. انها المبادىء التي يفترض ان تحدد ما معنى ان تكون ممارسة من النوع الخلقي، وليس من نوع آخر، ما معنى ان ننظر الى الامور من وجهة نظر خلقية، وان نتصرف ونقوم بأفعال نابعة من اعتبارات خلقية. ولذلك فإنه لا يمكن ان يوجد، على مستوى الممارسة الخلقية، مبادىء سابقة عليها. ولكن هذا لا يعني انها مطلقة، بمعنى انه لا وجود مطلقا، لا داخل الاخلاق ولا خارج الاخلاق، لاية مبادىء سابقة عليها. فإنها، كما سنرى فيما بعد، من مستلزمات العقل العملي وتخضع، بالتالي، لمبادىء اشمل هي مبادىء

العقل العملي.

لنأخذ الآن مفهوم المبدأ الجوهري في الاخلاق لنقارنه بمفهوم المبدأ الصوري. ان المبدأ الجوهري هو اما مبدأ نلجأ اليه بصورة مباشرة لغرض التقييم الخلقي او مبدأ نلجأ اليه لغرض اشتقاق ما يسميه باير "واجباتنا الاساسية"(١٧)، او لغرض التسويغ الخلقي، بعامة، وعلى مختلف المستويات. اذا حكمنا، مثلا، في وضع معطى، ان القيام بفعل ما أمر غير مرغوب فيه او ان الاستنكاف عن هذا الفعل امر واجب خلقيا، فإننا لا بد من ان نلجأ، لغرض تسويغ هكذا حكم، الى مبدأ مثل: ان القيام بفعل من نوع كذا وكذا أمر محظور خلقيا. هنا نفترض ان موضوع الحكم الخلقي هو فعل من النوع الذي يحظر القيام به المبدأ الاخير. فإذا كان هذا المبدأ يقول، مثلا، ان استغلال الآخرين امر محظور خلقيا، فإن لجوءنا اليه لتسويغ الحكم الخلقي المعني لا بد من ان يفترض ان الفعل الذي يشكل موضوع هذا الحكم هو فعل الغرض منه استغلال شخص لشخص آخر او اشخاص آخرين.

ان عملية التسويغ الخلقي لا تقف طبعا عند حد تسويغ الاحكام الخلقية على الافعال والاختيارات والسياسات، بل تتعدى ذلك الى تسويغ المبادىء التي نلجأ اليها لغرض تسويغ الاحكام الخلقية. فإن مبدأ جوهريا كالمبدأ الذي يقول "خداع الآخرين محظور خلقيا" يحتاج ايضا الى تسويغ. وما نلجأ اليه لتسويغه هو مبدأ جوهري اكثر شمولا منه كمبدأ المنفعة او مبدأ العدالة وما اشبه ذلك. فقد نرى، مثلا، في استغلال الآخرين شيئا مجحفا بحقوقهم، اي قد نرى ان مفهوم استغلال الآخرين يندرج تحت مفهوم أوسع هو مفهوم الاجحاف بحقوق الآخرين، فيتضح لنا، عندئذ، ان مبدأ العدالة هو الاساس الذي يترتب عليه تسويغ حظر استغلال الآخرين. قد نقف عند مبدأ العدالة على انه يشكل، في هذه الحالة، خاتمة عملية التسويغ، او قد نشعر ان مبدأ العدالة ذاته يحتاج الى تسويغ بواسطة مبدأ اشمل، كمبدأ المنفعة، مثلا، وهذا أمر يتوقف على النظرية المعيارية التي نأخذ بها. ولكن كائنا ما كان الامر بالنسبة الى المسألة المتعلقة بما ينبغي ان يشكل خاتمة المطاف في سيرورة التسويغ الخلقي، فإن ما يعنينا الآن هو ان المبادىء التي تشكل خاتمة المطاف هي المبادىء التي نشتق منها واجباتنا الاساسية. اننا نفترض هنا وجود تسلسل هرمي من المبادىء الخلقية الجوهرية،

(١٧ Kurt Baier, **The Moral Point of View**, Cornell University Press, 1958, chap. 8.

حيث تكون المبادىء التي نلجأ اليها لتسويغ الاحكام الخلقية في اسفل الهرم والمبادىء التي نشتق منها واجباتنا الاساسية في أعلاه. وهذا التسلسل الهرمي، كما هو واضح، هو، بالضرورة، تسلسل في درجة الشمولية، حيث الاقل شمولية يأتي في الاسفل والاكثر شمولية يأتي في الأعلى.

ان المبدأ الصوري، مقابل المبدأ الجوهري في الاخلاق، هو المبدأ الذي يحدد الحد الادنى من الشروط (الشروط الضرورية) التي لا يمكن بدونها لأي مبدأ ان يكون مبدأ جوهريا من مبادىء الاخلاق. فالمبدأ الصوري لا يمكن اللجوء اليه لغرض التسويغ المباشر، كما هي الحال بالنسبة للمبادىء الجوهرية، لانه وحده لا يشكل شرطا كافيا للقيام بفعل من نوع معين، دون سواه، او لتبني مبدأ ذي مضمون محدد، لا مضمون آخر. فاذا عدنا، مثلا، الى مبدأ القابلية للتعميم، فإننا نجد، كما بينا في معالجتنا لموقف كنط في فصل سابق، انه يشكل فقط اساسا لاستبعاد مبادىء معينة من بين المبادىء الجوهرية التي ينبغي تبنيها في الاخلاق. انه يقول لنا ان اي مبدأ يخل بشرط القابلية للتعميم هو مبدأ لا يعبر عن وجهة نظر خلقية، وبالتالي لا يمكن جعله جزءا من المبادىء الجوهرية في الاخلاق. ولكن هذا لا يقول لنا، على وجه التحديد، ما هي المبادىء الجوهرية التي ينبغي ان تشكل منظومة المبادىء الخلقية. ان هناك اعتبارات اخرى تتعلق بتكويننا البيولوجي والنفسي والاجتماعي وطبيعة الحاجات الانسانية وتتعلق حتى بظروفنا التاريخية وطبيعة الثقافة التي ننتمي اليها تؤدي دورا هاما في تقرير مضمون القواعد والمبادىء الجوهرية في الاخلاق.

ان تحليلنا السابق يبين ان المبادىء الخلقية لا يمكن ان تكون ذات مضمون ثابت على نحو مطلق. فإن من بين العوامل التي ذكرناها في نهاية الفقرة الاخيرة على انها ذات اثر في تقرير المضمون الذي ينبغي ان تتخذه المبادىء الخلقية عوامل هي، في افضل حال، ذات ثبات نسبي، وليست ذات ثبات مطلق. وما يعنيه هذا هو ان بامكاننا ان نتصور حصول تغييرات معينة في بعض هذه العوامل من النوع الذي يقود الى تعديل في فهم الانسان لخيره. فلنلاحظ الفرق هنا بين المبادىء الصورية والمبادىء الجوهرية في الاخلاق. ان المبادىء الصورية ترتبط بثوابت معينة في الوجود الانساني، كاجتماعية الانسان وعقلانيته، ثوابت هي من ماهية هذا الوجود. وهذا يعني انه لا يمكن تصور الوجود الانساني بدونها. من هنا يتضح لماذا المنظور الخلقي غير مرتبط بالظروف الزمانية والمكانية: فإن الانسان، بوصفه انسانا، لا يملك الا ان يعطي لإعتبارات من النوع الخلقي مركز الصدارة

في حياته. ان كونه كائنا خلقيا أمر مشتق من اجتماعيته وعقلانيته، اي ان معنى كونه خلقيا مشتق مما يعنيه ان يكون اجتماعيا وعقلانيا.

اما المبادىء الجوهرية، بالمقابل، فإنها لا تتقرر فقط بالمبادىء الصورية، كما اعتقد كنط، ولا يمكن، بالتالي، اشتقاقها فقط من السمات الجوهرية للوجود الانساني. انها طبعا تتقرر، جزئيا، بهذه السمات الجوهرية، لانها مبادىء خلقية، اي مبادىء يفترض ان تتوافر فيها الشروط التي تضعها المبادىء الصورية. ولكنها مبادىء ذات مضمون محدد. ان مضمونها المحدد يتوقف على كيفية فهم الانسان لخيره، اي يتوقف على قيم الانسان. فإن هناك اشياء معينة نضفي عليها قيمة كبيرة كالصداقة والعدالة والسعادة والحق والمساواة والمعرفة والحب والاخلاص وما الى ذلك. من بين هذه الاشياء ما قد نثمنه لذاته ومنها ما قد نثمنه لعلاقته بشيء سواه. ولكن القيم، كما رأينا، ليست وقائع في العالم الموضوعي او صفات كامنة في العالم الموضوعي: فالانسان هو خالق القيم: خارج وجود الانسان لا معنى للكلام على قيم من اي نوع. القيم نسبية، اذاً، بمعنى انها قيم للانسان، اي لا يمكن ان توجد باستقلال عن الانسان وعن كيفية فهمه لذاته وللعالم حوله وكيفية نظره اليهما.

من الواضح، اذاً، ان المبادىء الصورية تضع الحدود النهائية التي يجب ان نقف عندها في عملية اختيارنا للمبادىء الجوهرية للاخلاق. اما كيفية تحركنا ضمن هذه الحدود فمسألة منوطة بالقيم التي نتبناها. ولا يجوز ان نغفل هنا عن ان الشروط الاجتماعية والثقافية للبشر ذات اثر في ما يتبنون من قيم. هذا لا يعني انها تحتم وحدها القيم التي نتبناها، ولكنه يعني انه ينبغي ان تتم عملية اختيارنا لقيمنا في ضوء هذه الشروط. فقد تتغير هذه الشروط على نحو بحيث نرى، في ضوء هذه التغييرات، ان ما كنا نعطيه قيمة عالية لم تعد له هذه القيمة العالية او ان فهمنا السابق لقيمة سابقة، كالمساواة، مثلا، يجب ان يتعدل على نحو او آخر استجابة للظروف الجديدة. باختصار، قد نجد، في ضوء الشروط الاجتماعية والثقافية الجديدة المحيطة بنا، حاجة لتغيير فهمنا لخيرنا ولما ينبغي ان يشكل المعيار او المعايير الاساسية له. ولكن اي تعديل في المفهوم الاخير ومعاييره لا بد من ان ينعكس، بالضرورة، في مبادئنا الخلقية الجوهرية. اذن من الواضح انه لا مبدأ من بين الاخيرة هو مبدأ مطلق ونهائي. ان كل مبدأ منها قابل للتعديل، من حيث المبدأ، بل انه ليس أمرا خارقا، من الوجهة المنطقية، ان نصل الى وضع نجد، في ضوئه، انه لم تعد حاجة لنا لمبدأ من هذه المبادىء. ولذلك فإن منظومة المبادىء الجوهرية بالذات قابلة للتعديل، وليس فقط كل مبدأ من هذه المبادىء منفردا.

السؤال الـذي يطرح نفسـه الآن هـو السؤال التـالي: كيف يمكن ان تكـون المبادىء الجوهرية في الاخلاق ذات اساس عقلي وموضـوعي في ضوء افـتراضنا ان القيم التي تعطي هذه المبـادىء مدلـولاتها الاسـاسية هي قيم نسبيـة؟ الجواب، في نظري، يكمن في توضيحنـا ما يـترتب تماما على افتراضنا ان الانسـان هو خـالق القيم. ان افتراضا كهذا يتضمن النتيجة القائلة انه، خـارج الوجـود الانساني، لا معنى للكلام على الخير والشر أو على الحق والباطل او عـلى الفضيلة والرذيلة وغـير ذلك مما لـه اتصال وثيق بـالمفهومـات الخلقية. ان هنـاك شروطا ضروريـة لظهـور القيم الخلقية تتعلق بطبيعة الوجود الانساني وطبيعة الحاجـات الانسانيـة، بالـطابع الاجتـماعي والعقلاني لـلانسان وحـاجاتـه. هذه الشروط تشكـل الاطار الاسـاسي الـذي لا يمكن ان يكون للقيم وجـود خارجـه. ولكن بما ان الشروط المـذكورة او اي شروط اخرى من.نوعها هي شروط تتصل بالوجود الانساني، وليس بـالوجـود خـارج الانسان، اذن يصـير من قبيل تحصيـل الحـاصـل ان نقـول ان القيم تجـد اسـاسها في الانسـان. فكل مـا يعنيه القـول الاخير هـو انه اذا ازلنـا الانسان من الوجود، فإنما نزيل معه كل الشروط المـطلوبة لـوجود القيم. ولكن هـذا وحده لا يعني ولا يمكن ان يعني ان الانسان ساعـة يشاء يخلق القيم، وبصـورة عشوائيـة، وانه لا توجد، بالتالي، اية ضوابط عقلية وموضوعية تخضع لها عملية خلق القيم.

ان القول، اذاً، ان القيم تجد اساسها في الانسان لا يعني انها تجد اسـاسها في مشيئته الخالصة، فردية كانت او جمعية. فالقيم معطاة للانسـان بصورة سابقة، بغض النظر عن المرحلة التـاريخية التي نجـده فيها. فـالانسان، اينـما وجد وحيثـما وجد، يرث قيمه من الاجيال السابقة عليه. قد يقوم الانسان بتعـديل هـذه القيم التي ورثهـا، وقد يعـدلها عـلى نحو جـذري. ولكن عملية التعـديـل، هـذه، كـما سيتضح معنا في ما سيأتي من هذه الدراسة، تخضع لمعايير عقلية وموضـوعية. انـه بامكاننا هنا من حيث المبدأ ان نصل الى قرار عقلاني وموضوعي بخصـوص كيفية تعديلها، انطلاقا من فهمنـا الموضـوعي للواقع الانسـاني، من جهة، ولمستلزمـات العقل العملي، من جهة ثانية.

الانسان، اذاً، يخلق القيم، جزئيـا، ولكن كونـه يخلق القيم، بهذا المعنى، لا يتعارض مطلقا مع افتراض وجود اساس عقلاني وموضوعي للقيم. فـاذا كانت عملية خلق القيم تخضع لمعايير عقلانية وموضوعية، كما ندعي، فإن نسبية القيم، بمعنى نسبتهـا الى الانسان، لا يمكن ان تعني، اذا، افتقـارهـا الى اسـاس عقـلي، وبالتالي، موضوعي. ان هذه المسألة تصبح شديدة الوضوح في ضوء ما جاء سابقا

في هـذا الفصل عن ضرورة فهم مشكلة التسـويـغ العقـلي في الاخـلاق عـلى انها مشكلة للعقـل العملي، لا العقـل النظري. فـما ان نخرج هـذه المشكلة من اطار العقل النظري ونعالجها على انها مشكلة عملية حتى يتضـح لنا ان مـا هو هـام في سيرورة الوصول الى حكم عقلي وموضوعي بخصوص اي نوع من الافعـال يمتلك قيمة خلقية وايها لا يمتلك هو ان نبـين اي نوع منهـا هو مـا يقضي العقل العمـلي بقيامنا به. فالمسألة هنا ليست ما اذا كانت القيمة الخلقية التي نسندها الى نوع من الافعال كامنة موضوعيا فيـه، بل مـا اذا كان العقـل العملي يسـوغ اضفاءنـا هذه القيمـة الخلقية عليـه. من هنا يتضـح كيف ان رفض الواقعيـة الخلقية ومـا يترتب عليه من تجذيـر للقيم في الانسان، بـدل الطبيعـة او الله او اي شيء آخر خـارج الوجود الانساني، لا يمكن ان يعني تجريد القيم من اي اساس عقلي وموضوعي.

هنا ايضا نجـد الجواب الحـاسم عن السؤال السابق: كيف يمكن ان تكـون المبادىء الجوهرية في الاخلاق ذات اساس عقلي وموضـوعي في ضوء افـتراضنا ان القيم التي تعطي هذه المبادىء مدلولاتها الاساسية هي قيم نسبية؟ فاذا كان تجذيـر القيم في الانسان لا يعني انه لا اساس عقلي ومـوضوعي للقيم، اذن فهـو لا يعني ايضا انه لا اساس عقلي وموضوعي للمبـادىء الجوهـرية في الاخـلاق. فإن كـون القيم ذات اساس عقلي وموضوعي يعني، في ضوء اخضاعنـا عملية تسـويغ القيم لمقتضيات العقل العملي، ان اختيار اضفاء قيمة خلقية على نوع معين من الافعال يخضع لمعايير عقلانية وموضوعية. ولكن اختيار اضفاء قيمة خلقية على نوع معـين من الافعال هو بمثابة اختيار لتبني مبدأ خلقي يقول ما معناه: ان القيام بأفعال من النوع المذكور (اي النوع الذي اضفينا عليه قيمة خلقية) هو واجب. ولذلك فـاذا كان اختيارنا اضفاء قيمة خلقية على نوع معين من الافعال يخضع لمعايـير عقلانيـة ومـوضوعيـة، فإن الشيء نفسـه ينطبق عـلى تبنينـا المبـدأ الخلقي المتضمن في هـذا الاختيار. اذن ان ننظر الى القيم على انها نسبية عن طريق تجذيرها في الانسـان لا يعني انـا نجرد الاخـلاق من اي اساس عقـلي وموضـوعي. ان ما يعنيـه هـو ان مشكلة التسويغ في الاخلاق هي مشكلة تنشأ ضمن اطار العقل العملي، لا العقل النظري.

الفصل الثالث عشر

لماذا الأخلاق؟

الفصل الثالث عشر

لماذا الاخلاق؟

رأينا في الفصل السابق أنه اذا تخلينا عن المقاربة الابستمائية الى مشكلة تزويد الاخلاق بأساس عقلي ولجأنا الى العقل العملي، فإننا لا بد من ان نواجه بثلاثة اسئلة. اولا، لماذا ينبغي ان نكون نحن خلقيين؟ ثانيا، ما هو المضمون المحدد الذي ينبغي ان نعطيه لكوننا خلقيين؟ ثالثا، لماذا ينبغي ان اكون أنا خلقيا؟ ان السؤال الاول ـ وهو السؤال الذي سيشغلنا في هذا الفصل ـ هو سؤال يستهدف الكشف عن الاساس العقلي ـ على افتراض وجود اساس كهذا ـ لاختيارنا اعطاء الاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياتنا. والسؤال الثاني وهو السؤال الذي سيشغلنا في الفصل المقبل، يستهدف الكشف عن الاساس العقلي ـ ان وجد ـ الذي يسوغ اختيار نظرية خلقية على النظريات الاخرى المنافسة لها. والسؤال الثالث، وهو السؤال الذي سيشغلنا في الفصل الخامس عشر، يستهدف الكشف عن الاساس العقلي لاختيار الفرد اعطاء الاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياته.

لننتقل الآن الى معالجة السؤال الاول الذي يتمحور حوله هذا الفصل. ولكن قبل ان نبادر الى معالجة هذا السؤال، ينبغي ان نوضح مسألة هامة تتعلق بطبيعة هذا السؤال. هذه المسألة هي ان السؤال، لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ ينحل، في حقيقة الامر، الى سؤالين، وهما: لماذا ينبغي ان نخضع العلاقات بين اعضاء المجتمع الى قواعد من النوع الخلقي؟ ولماذا ينبغي ان نضمن ان يكون السبب الوحيد لتبني اي فرد من افراد المجتمع لسياسة التقيد بالقواعد الخلقية هو انها قواعد خلقية؟ ان بعض الذين تصدوا للسؤال: "لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟" في الغرب لم يميزوا، على العموم بين شقيه، فعالجوه وكأنه سؤال واحد. ولكن، كما سيتضح معنا فيما بعد، ان التمييز بين شقي هذا السؤال امر هامٌ ليس فقط لاغراضنا في هذا الفصل، بل وايضا لاغراض معالجتنا للسؤال:

'لماذا ينبغي ان أكون أنا خلقيا؟' في فصل لاحق.

لنحاول الآن ان نفهم اكثر الفرق بين شقي هذا السؤال. ان ما يتمحور حوله الشق الاول من السؤال هو الاخلاق بما هي منظومة معينة من القواعد المتعلقة بضبط السلوك. ان ما يركز عليه هذا الشق من السؤال هو الوظيفة الاجتماعية للاخلاق، من حيث ان الاخلاق هي وسيلة من نوع معين لتنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع. اذن، أن نحاول هنا ان نجيب عن الشق الاول من السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ هو ان نحاول ان نعرف ما هو الاساس العقلي الذي يسوغ اختيارنا تنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع على النحو الذي تستوجبه قواعد من النوع الخلقي.

قد نسأل هنا هل من العقلانية في شيء ان نتخلى عن الاخلاق وان نتوقف عن تنظيم علاقات بعضنا ببعض وفق ما تقتضيه القواعد الخلقية؟ وعلى افتراض اننا اجبنا عن السؤال الاخير بالسلب، فإنه يبقى علينا ان نعرف ما الذي ينبغي عمله لضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية. فمن الواضح هنا انه لا يمكن تنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع على النحو الذي يقتضيه المنظور الخلقي الا اذا ضمنا تقيد هؤلاء الاعضاء بالقواعد الخلقية. ولكن هناك اكثر من طريقة لضمان ذلك، طريقة الاكراه الخارجي او تذويت القواعد الخلقية على نحو يجعل التزام الفرد بالتقيد بها امرا طوعيا او تذويتها على نحو يجعل تقيد الفرد بها شأنا آليا. وما ان نبدأ بفحص الطرق المختلفة لضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية حتى يمثل امامنا السؤال التالي: ما هي الطريقة المسوغة على اساس خلقي؟ ان طرح هذا السؤال امر لا مفر منه هنا، لاننا معنيون، في المقام الاول، بالكشف عن الاساس العقلي للاخلاق، على افتراض وجود اساس عقلي لها. وهذا يعني، كما سيتضح في معالجتنا للشق الثاني من السؤال الذي يشكل محور هذا الفصل، اننا معنيون بالكشف عن الاساس العقلي لاعطاء التصرف من المنظور الخلقي اهمية تفوق اهمية التصرف من اي منظور آخر. اننا، بمعنى آخر، معنيون بأن نبين ان ما هو مسوغ من منظور خلقي مسوغ ايضا من منظور عقلي.

اذا عدنا الآن الى الطرق المختلفة لضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية، نجد انه لا طريقة منها يمكن ان تكون مسوغة من المنظور الخلقي الا اذا كانت طريقة تقود الى جعل الافراد خلقيين. بمعنى آخر، الطريقة الوحيدة التي يمكن تسويغها من المنظور الخلقي هي الطريقة التي تقود الى جعل الافراد يعطون الاعتبارات الخلقية الاولوية ويتقيدون، بالتالي، بالقواعد الخلقية لا لسبب سوى

انها قواعد خلقية. هذا يفترض ـ ونحن مدينـون بهذه المسألة لكنط ـ ان المنـظور الخلقي يستوجب العمل بمـا يقتضيه المنـظور الخلقي فقط لان هذا هـو ما يقتضيـه المنظور الخلقي.

هنا نأتي الى الشق الثـاني من سؤالنا: لماذا ينبغي ان نكون خلقيـين؟ ان ما يعنينا في تناولنا للشق الثاني من هذا السؤال ليس ايجاد المسـوغات العقليـة لاختيار الاخلاق، بما هي منظومة من القواعد التي يفترض ان تخضع لها علاقـاتنا ببعض، عـلى عدم اختيـار الاخلاق بهـذا المعنى للاخـلاق. ان ما يعنينـا، بالاحـرى، من معالجة الشق الثاني هو شيء مختلف. اننا نبدأ هنـا بالافـتراض ان الشق الاول من السؤال قد عولج وانه قد تبين لنا ان هناك اساسا عقليا لاخضاع عـلاقاتنـا ببعض لقواعد من النـوع الخلقي. ان نقول ان هـذه القواعـد هي قواعـد خلقية هـو ان نقول انها قواعد تعبر عن وجهة نظر خلقية، لا وجهة نظر شخصية او فئوية او ما اشبـه ذلك. اذن نحن نبـدأ بالافـتراض ان لدينـا قواعـد ذات مضمـون خلقي. والسؤال الآن ليس ما اذا كان ينبغي ان توجد قواعد كهذه، بل ما اذا كان ينبغي ان يكون السبب الوحيد لتبنينا هذه القواعد هو كونها تعبر عن وجهة نظر خلقيـة. اذن فإن المقصود باختيارنا ان نكون خلقيـين او رفضنا ان نكـون كذلـك، في هذه الحالة، ليس اختيارنا الابقاء او عدم الابقاء على منظومة القواعد الخلقيـة، بما هي منظومة من القواعد المنظمة لعلاقاتنا ببعض على نحـو معين، بـل اختيارنـا العمل بموجب القواعد الخلقية لانها وفقط لانها قواعد خلقية او لسبب آخر.

ولكن ما معنى ان اختار بين العمل بموجب القواعد الخلقية لا لسبب سـوى كونها قواعد خلقية وبين العمل بموجبها لسبب آخر؟ ان اختار بين الامرين هو ان اختار بين اعطاء الاعتبارات الخلقية الاولويـة على كـل الاعتبارات الاخـرى وعدم اعـطائها هـذه الاولويـة. قد اختـار، مثلا، التقيـد بـالقـواعـد الخلقيـة في معـظم الحالات، او حتى في كل الحالات، لانني اصل الى الاقتنـاع بأن هـذا هو افضـل وسيلة لي لتحقيق اهدافي الخاصة، كائنة ما كانت. واذا اخترت شيئا كهذا، فـإنني لا اختـار طبعـا ان اعـطي الاعتبـارات الخلقيـة الاولـويـة عـلى كـل الاعتبـارات الاخـرى. فمن الواضـح من مثالنـا انني انطلق، في اختيـاري التقيـد بـالقـواعـد الخلقية، من المبدأ القائل: اذا كـان تبنيّ لنمط معين من السلوك يخدم اغراضي، اذن ينبغي ان اتبنى هـذا النمط من السلوك. ولكن هـذا يعني انني اذا تبنيت نمط السلوك الذي يقضي بالتقيد بالقواعد الخلقية، فإنمـا اتبنى هذا النمط من السلوك، ليس لانه نمط خلقي، بل لانه النمط الذي يقود تبنيه الى تحقيق اغراضي الخاصة.

ان هذا التبني، اذا، ان حصل، يكون تبنيا مشروطا. بمعنى آخر، اذا تبنيت هذا النمط من السلوك، فإنني لا اتبناه لذاته، بل لغرض آخر، وفي اية لحظة اشعر فيها بأن التقيد بالقواعد الخلقية الذي يتضمنه هذا النمط من السلوك لا يخدم هذا الغرض الاخر سيكون لدي سبب لاعادة النظر في اختياري لهذا النمط من السلوك. وفي اللحظة التي اصل فيها الى الاقتناع بأنه ليس افضل طريقة لخدمة اغراضي الخاصة سيكون لدي سبب كاف للتخلي عنه وتبني نمطٍ آخر من السلوك.

من الواضح من مثالنا السابق ان اختيارنا ان نكون خلقيين لا يعني فقط ان نختار ان نعمل بموجب القواعد الخلقية، بل، الاهم من ذلك، انه يعني ايضا ان نختار العمل بموجب القواعد الخلقية لانها قواعد خلقية. وهذا، بدوره، يعني ان نختار العمل بموجب القواعد الخلقية لذاتها. ان هذا مترتب، بالضرورة، على ربطنا، تصوريا، بين كوننا خلقيين واعطائنا الاعتبارات الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. فإذا لم تكن اسبابي للتقيد بالقواعد الخلقية هي كونها قواعد خلقية، اذن فإن حافزي الاقوى للقيام بتلك الافعال التي لا تتعارض مع القواعد الخلقية ليس حافزا خلقيا، بل لنقل انه تحقيق مصلحتي الشخصية. اذن فاذا قمت بأفعال لا تتعارض مع القواعد الخلقية، فإن السبب في ذلك سيكون هو انه اتفق ان عدم التقيد بالقواعد الخلقية مضر بمصلحتي الشخصية. ولكن هذا بدوره يعني انه لو اتفق العكس، اي لو كان التقيد بهذه القواعد في حالة من الحالات هو الشيء المضر بمصلحتي الشخصية، اذن على افتراض ان كل المتغيرات الاخرى ظلت كما هي، فإن كون تقيدي بهذه القواعد، في هذه الحالة، مضرا بمصلحتي الشخصية سيشكل سببا كافيا لعدم تقيدي بها. وهذا يعني ان كون هذه القواعد قواعد خلقية، وليست من اي نوع آخر، لن يشكل لي، في هذه الحالة، فيما انا افكر في ما ينبغي عمله، اعتبارا يفوق في الاهمية كون التقيد بها سيكون مضرا بمصلحتي الشخصية. بمعنى آخر، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين تحقيق مصلحتي الشخصية والتقيد بالقواعد الخلقية، سأختار مصلحتي الشخصية. وهذا تماما ما يعنيه القول ان الاعتبارات الخلقية ليس لها الاولوية، بالنسبة اليّ، على كل الاعتبارات الاخرى. فإن افعالي لا تنبع من دوافع خلقية بل من دافع المصلحة الشخصية او اي دافع آخر غير خلقي.

بامكاننا الآن ان نرى كيف يؤدي الربط، تصوريا، بين كون شخص ما خلقيا واعطائه الاولوية للاعتبارات الخلقية على كل الاعتبارات الاخرى الى الربط تصوريا ايضا بين كونه خلقيا وكونه يتقيد بالقواعد الخلقية لذاتها. فإن كون

شخص ما خلقيا ويعطي بالتالي الاولوية للاعتبارات الخلقية يعني، في ضوء تحليلنا السابق، ان الدوافع الخلقية هي الدوافع الاقوى لافعاله. ولكن عندما يكون الدافع الاقوى للفعل دافعا خلقيا، فإن السبب الاقوى الذي من اجله يتقيد الفاعل بالقواعد الخلقية هو انها قواعد خلقية. بمعنى آخر، انه ينطلق، في تقيده بهذه القواعد، من منظور خلقي، لا من منظور سواه، شخصي او اناني او غير ذلك. ان الاعتبارات التي يقوم تقيده بهذه القواعد على اساسها هي الاعتبارات التي تنبع من موقف يقضي بالتصرف على النحو الذي تستوجبه القواعد الخلقية، حتى لو كان هذا متعارضا مع اهداف الشخص الاخرى. ولكن ان نقول ان تقيده بهذه القواعد يعبر عن موقف يقضي بالتصرف على النحو المذكور هو ان نقول انه يعبر عن موقف يقضي بألا نخضع افعالنا سوى للقواعد التي تتوافر فيها الشروط التي يستوجبها المنظور الخلقي، اي سوى للقواعد الخلقية. اذن، من الواضح من تحليلنا ان القول ان الدافع الاقوى للفعل هو الدافع الخلقي مؤداه ان السبب الاقوى الذي من اجله يقوم الفاعل بهذا الفعل هو ان القاعدة التي يقوم عليها هذا الفعل هي قاعدة خلقية. وهذا متكافىء منطقيا مع قولنا انه لا سبب لتقيده بالقاعدة المعنية سوى انها قاعدة خلقية. انه، اذا، يتقيد بها لذاتها.

اذا عدنا الآن الى سؤالنا الاصلي، لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ نجد، في ضوء تحليلنا السابق، ان ما نستهدفه من وراء طرح الشق الثاني من هذا السؤال، ليس ان نعرف ما هو الاساس العقلي لاخضاع العلاقات بين افراد المجتمع لقواعد من النوع الخلقي. فلو كان هذا غرضنا، لكان سؤالنا، لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ هو بمثابة سؤالنا، لماذا ينبغي الا نلغي الاخلاق بصفتها منظومة من القواعد الضابطة لعلاقات الافراد بعضهم ببعض. ولكن ما هو موضع سؤال الآن ليس وجود الاخلاق بما هي منظومة من القواعد، والخيار، بالتالي، ليس في هذه الحالة بين ان نخضع العلاقات بين الافراد لقواعد من النوع الخلقي وألا نخضعها لقواعد من هذا النوع. ان الخيار، بالاحرى، هو بين مجتمع تنبع فيه افعال افراده من منظور خلقي ومجتمع لا تنبع فيه افعال افراده من هذا المنظور. وهذا يعني، في ضوء تحليلنا السابق، ان الخيار هو بين مجتمع يكون فيه الدافع الخلقي لدى الافراد دافعهم الاقوى وتكتسب فيه الاعتبارات الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى وبين مجتمع يفتقر فيه الافراد الى دوافع خلقية قوية. انه خيار بين مجتمع يتقيد فيه الافراد بالقواعد الخلقية لذاتها ومجتمع لا يتقيد فيه الافراد بالقواعد الخلقية الا لاسباب مستقلة عن كونها قواعد خلقية. ولكن من الواضح

ان المجتمع الذي يكون الدافع الخلقي لدى كل فرد من افراده هو الدافع الاقوى هو مجتمع يتقيد افراده بالقواعد الخلقية بصورة طوعية، بينما المجتمع الذي يكون الدافع الخلقي لدى افراده ضعيفا او معدوما لا يتقيد افراده بالقواعد الخلقية الا مكرهين. من هنا يتضح ايضا ان الخيار هو بين مجتمع يتقيد افراده بالقواعد الخلقية، طوعا، ومجتمع لا يتقيد افراده بهذه القواعد، الا قسرا.

من الواضح من تحليلنا السابق ان معالجتنا للشق الثاني من السؤال الذي يتمحور حوله هذا الفصل، ان قادتنا الى القول بوجود اساس عقلي مسوغ لاختيارنا ان نكون خلقيين، انما تقودنا ايضا الى القول ان هذا الاساس العقلي بالذات مسوغ في الوقت نفسه لعدم اختيار الاكراه الخارجي وسيلة لجعل الناس يتقيدون بالقواعد الخلقية. فاذا كان اختيارنا ان نكون خلقيين يعني، كما تبين من تحليلنا السابق، اختيارنا ان نكون مجتمعا يتقيد افراده بالقواعد الخلقية لذاتها، وبالتالي يتقيدون بها طوعا، اذن اذا كان هذا الاختيار مسوغا عقليا، فإنه مسوغ عقليا ايضا توفير الشروط الضرورية لتحقيق موضوع هذا الاختيار. ومن بين اهم هذه الشروط وجود طريقة لتذويت المبادىء الخلقية (دمجها في نفوس الافراد) بصورة تضمن ان يكون تقيدهم بما تقتضيه هذه المبادىء نابعا من داخلهم، وليس شيئا مفروضا عليهم من الخارج. بمعنى آخر، ان يوجد مسوغ عقلي لاختيارنا ان نكون خلقيين هو ان يوجد، في الوقت نفسه، مسوغ عقلي لاختيارنا مجتمعا يوفر الشروط المطلوبة لتحويلنا الى كائنات خلقية.

اوضحنا حتى الآن ما الذي نستهدفه من وراء طرحنا السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ ولكن هناك امرا آخر لا بد من توضيحه قبل انخراطنا في معالجة السؤال الاخير في شقيه. هذا الامر يتعلق بماهية الاخلاق وبما يعنيه ان تكون قواعد ما او اعتبارات ما معبرة عن وجهة نظر خلقية، لا اية وجهة نظر سواها. فمن الواضح هنا انه لا يمكننا ان نعالج السؤال الذي يعنينا في هذا الفصل معالجة فعالة ومثمرة الا اذا كان واضحا لدينا ما معنى ان نكون خلقيين او ما معنى ان تكون قاعدة من قواعد السلوك نابعة من المنظور الخلقي، لا اي منظور سواه.

لننطلق، اذاً، الى معالجة السؤال: ما هي طبيعة الاخلاق وما هي طبيعة الاعتبارات الخلقية؟ رأينا سابقا ان الكلام على الاخلاق هو كلام على منظومة من القواعد التي يفترض فيها ان تنظم العلاقات بين اعضاء المجتمع على نحو معين. اذن حتى نفهم طبيعة الاخلاق وطبيعة الاعتبارات الخلقية، يجب ان نحاول ان

نفهم طبيعة القواعد الخلقية وان نبين، بالتالي، ما هي الشروط التي يتقرر في ضوئها ما اذا كانت قاعدة ما من النوع الخلقي. من الواضح هنا اننا لسنا معنيين بتقرير المضمون المحدد لاية قاعدة خلقية، ولسنا معنيين، بالتالي، بما يترتب على المبادىء الخلقية بما هي مبادىء جوهرية. اننا معنيون فقط، في هذه الحالة، بمعرفة الشروط العامة ـ السمات الضرورية ـ للقواعد الخلقية. فما هي، اذا، هذه الشروط؟

حتى تكون قاعدة ما قاعدة خلقية ينبغي ان يتوافر فيها الشرط الكنطي وأن يكون العمل بموجب هذه القاعدة الزاميا بصورة مطلقة بمعنى ألا تكون الاعتبارات التي تبطل هذا الالزام، على افتراض وجود اعتبارات كهذه، سوى اعتبارات نابعة من قواعد اخرى من نوعها[١]. بالاضافة الى ذلك، ينبغي ان تتسم القاعدة بالاتساق الذاتي وان تكون موجهة لكل شخص فعلي وممكن وأن تكون معنية بتأمين المصالح الاساسية للجميع بالتساوي[٢]. من الواضح هنا ان الشروط الاربعة الاولى هي شروط صورية خالصة، بينما الشرط الخامس (اي شرط ان تكون القاعدة لخير او صالح الجميع) هو شرط مادي. ولكن لن نكون معنيين هنا بالقضايا الجوهرية في الاخلاق وبما يعنيه على وجه التحديد ان يكون أمر ما لخيري او لخير سواي، اي ما هو المعيار الاساسي للخير. فإن اسئلة كهذه تحتاج معالجتها الى اللجوء الى نظرية معيارية جوهرية. ولكن هناك عددا من النظريات المتنافسة، فكيف نختار بينها؟ هذا السؤال هو الذي سيشكل مدار نقاشنا في الفصل المقبل[٣].

---

١) قد يطغى اعتبار خلقي على اعتبار خلقي آخر، كما رأينا سابقا في هذا الكتاب، ولكن الاعتبارات الخلقية مطلقة بمعنى انه لا يمكن لاعتبار غير خلقي ان يطغى على اعتبار خلقي. أنظر:

Alan Gewirth, **Reason and Morality,** The University of Chicago Press, 1978, p. 1.

٢) أنظر: Kurt Baier, **The Moral Point of View,** Cormell University Press, 1958, chap, 8.

٣) ان معالجتنا هنا تختلف عن معالجة كورت باير (انظر: نفس المصدر السابق)، على الرغم من تأثرنا بفهمه لطبيعة الاخلاق وطبيعة الاعتبارات الخلقية. فإن باير لا يفصل بين السؤالين اللذين فصلنا بينهما، اي: لماذا الاخلاق؟ ولماذا أخلاق معينة بدل سواها؟ انه يدمج هذين السؤالين ويحاول ان يوجد اساسا عقليا للأخلاق، اي اساسا مسوغا اعطاء الاعتبارات الخلقية الأولوية، من حيث هي اعتبارات ذات مضمون جوهري محدد.

لنعد الآن الى شروطنا الخمسة، مبتدئين بالشرط الكنطي. هذا الشرط، كما صار واضحا من شرحنا السابق، هو فقط شرط ضروري لكون قاعدة ما قاعدة خلقية. وهذا، كما سيأتي معنا، ينطبق على الشروط الاخرى التي عددناها. وان نقول ان هذا الشرط، او ايا من الشروط الاخرى، هو فقط شرط ضروري هو ان نقول ان الحكم الخلقي الذي لا يتوافر فيه هذا الشرط هو حكم خاطىء من الزاوية الخلقية. ولكن توافر هذا الشرط لا يعني، كما مر معنا سابقا، ان الحكم الذي يتوافر فيه هذا الشرط مصيب من الوجهة الخلقية.

لنحاول الآن ان نفهم اكثر ما هو هذا الشرط الكنطي. هذا الشرط يتعلق، كما رأينا، بامكانية جعل القاعدة الخلقية قانونا كليا. ان هذه الامكانية لا تتحقق، كما ادعى ماكي، على مراحل. فلا يمكن، في نظرنا، تحويل الحكم الخلقي الى قانون كلي الا بمعنى واحد[٤]. بمعنى آخر، ان الحكم الخلقي قابل للتحويل الى قانون كلي فقط بمعنى انه يتضمن احكاما متساوية بالنسبة لكل الحالات المتساوية[٥]. والكلام على الحالات المتساوية هنا هو، في المقام الاول، كلام على الحالات المتساوية بصفاتها الكلية. والمقصود بالصفات الكلية هنا تلك الصفات التي يتقرر بموجبها كون حالة ما هي من نوع معين، وليس من نوع آخر. فاذا اخذنا، مثلا، حالة مساعدة شخص لفلسطيني تطارده قوى الاحتلال الصهيوني، فإن الشخص الذي يمد يد العون الى هذا الفلسطيني لا يمدها اليه بوصفه مجرما فارا من وجه العدالة، بل مظلوما يدافع عن حقه. ان الحكم الخلقي للشخص الذي يمد يد العون للفلسطيني المطارد يتخذ الصيغة التقريبية التالية: انه امر واجب علينا ان نساعد هذا الفلسطيني المظلوم. والقاعدة التي يقوم عليها هذا الحكم وتتخذ صورة قانون كلي هي القاعدة التي تقول: يجب مساعدة كل مظلوم، حيث "مظلوم"، في هذه الحالة، يشير الى اي شخص يحتل وضعا يتطابق، من حيث سماته المجردة، مع وضع الفلسطيني في مثالنا. ان جعل القاعدة التي يقوم عليها الحكم الخلقي قانونا كليا (اي اعطاءها صورة قانون كلي) هو امر نابع من ضرورة معاملتنا لجميع الحالات المتساوية بالتساوي. فإذا كان الحكم الاصلي هو انه من واجبنا ان نساعد الفلسطيني المظلوم في مثالنا، اذن اذا

---

٤) هنا نحن نتفق مع وجهة نظر هير. أنظر R. M. Hare, **Moral Thinking**, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 108.

٥) نفس المصدر السابق.

كانت القاعدة التي يقوم عليها الحكم خلقية، فإنه ينبغي ان نصدر حكما مماثلا بالنسبة لكل حالة مماثلة لحالة الفلسطيني في مثالنا. والكلام على حالات مماثلة هنا يعني الكلام على تلك الحالات التي تكون صفاتها الكلية من النوع الذي يحدد كون هذه الحالة من نوع الحالة الاصلية. اذا عكسنا الوضع، مثلا، وكان الشخص الملاحق يهوديا، وليس فلسطينيا، وكان المحتل عربيا، وليس يهوديا، فإن علينا ان نصدر حكما مماثلا للحكم الذي اصدرناه في الحالة السابقة، والا نقع في "تناقض في الارادة"، كما عبر كنط.

ما هو المقصود هنا بتعبير كنط الاخير؟ ان كنط، كما رأينا، استعمل مفهوم الرغبة لشرح فكرة التناقض في الارادة، ففهم بهذا التناقض على وجه التحديد تناقضا بين رغبة الشخص في معاملة شخص آخر على نحو معين وعدم رغبته في ان يعامل هو نفسه على هذا النحو، حتى لو كان يحتل نفس وضع الشخص الآخر. ولكن من الافضل هنا ان نفهم هذا التناقض على نحو آخر، فلا يعود منوطا بحيازة او عدم حيازة واحدنا على رغبة من نوع معين. ان بامكاننا ان ننقل هذا التناقض من مستوى الرغبات الى مستوى الاحكام او الاوامر. والتناقض على المستوى الاخير هو حالة عدم اتساق بين "عامل أ على نحو كذا وكذا" و: "لا تعامل ب على نحو كذا وكذا"، علما بأنه لا توجد فروقات في الصفات الكلية لكل من أ و ب. ان من يأمر بمعاملة أ على نحو معين، في هذه الحالة، بينما لا يأمر بمعاملة ب على نفس النحو، لا يمكنه ان يكون متسقا مع نفسه، الا اذا بين أن هناك اساسا مشروعا لهذا التفريق في المعاملة بين أ و ب. اما اذا كانت الصفات الكلية لكل من أ و ب متساوية، فلا يمكن، اذا، ايجاد اي اساس مشروع، في هذه الحالة، للتفريق في المعاملة. ولذلك فمن يلتزم، في هذه الحالة، بمعاملة أ على نحو معين وبعدم معاملة ب على هذا النحو يكون كمن يلتزم بعدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي. وهذا، لا شك، لا ينم عن اتساق ذاتي.

من الواضح ان الشرط الكنطي ضروري لضمان عدم اتخاذ معاملتنا للآخرين طابعا تعسفيا. فمن يفرق في المعاملة بين أ و ب، دون ان يكون هناك اي فرق في الصفات الكلية لكل من أ و ب، يجيز لنفسه هذا التمييز في المعاملة دون ان يكون هناك اي مسوغ مطلقا لهذا التمييز. انه قد يجيز لنفسه، مثلا، ان يستنكف عن معاملة ب على النحو الذي عامل عليه أ فقط لانه لم يرغب في معاملة ب على نفس النحو او فقط لان أ طويل و ب ليس طويلا او لاي سبب آخر لا يرتبط البتة بالصفات الكلية للحالتين. وفي هذا فتح لباب التعسف على

مصراعيه.

ولكن ما هو الوجه اللا خلقي في تصرف لا يتوافر فيه الشرط الكنطي؟ ان الوجه اللا خلقي فيه لا يكمن، كما تصور كنط، في افتقاره الى الاتساق الذاتي. فما اكثر حالات عدم الاتساق الذاتي التي لا تنم عن تصرف لا ـ خلقي. ان عدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي يعني، في سياق خلقي، اي بوصفه تصرفا يخضع لمعايير التقييم الخلقي، خرقا لمبدأ العدالة من حيث ان الاخيرة هي معاملة منصفة. فإن التمييز في المعاملة بين أ و ب الذي لا يعكس اي فرق للصفات الكلية لهاتين الحالتين هو تمييز تعسفي يعني اما عدم انصاف أ او عدم انصاف ب. ان تصرفا كهذا هو، لا شك، تصرف لا ينم عن اتساق ذاتي، ولكن افتقاره الى الاتساق الذاتي يعني افتقاره الى الانصاف، وليس العكس. فإن عدم الانصاف في معاملة كالتي تعنينا هنا يكمن في ان هذه المعاملة ليست معاملة متساوية للحالات المتساوية. ولكن من الواضح انه ليست كل حالة من عدم الاتساق الذاتي هي حالة تتضمن عدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي. يبدو، اذاً، ان الشرط الكنطي، بوصفه شرطا ضروريا للاخلاق هو، في حقيقة الامر، شرط الالتزام بالمعاملة المنصفة بوصفها تشكل الحد الادنى من الشروط المطلوبة للالتزام بالاخلاق.

ان الشرط الاخير لا يمكن توحيده بما تستلزمه القاعدة الذهبية في صيغتها الكلاسيكية (اي القاعدة: لا تعامل غيرك الا على النحو الذي ترضاه لنفسك) الا اذا أولنا هذه القاعدة على انها تقول ما معناه: لا تعامل غيرك الا على النحو الذي ترضاه لنفسك فيما لو كنت تحتل نفس الوضع الذي يحتله غيرك. واحتلال نفس الوضع يعني، كما رأينا، احتلال وضع له نفس الصفات الكلية او المجردة التي للوضع الآخر. فمن الواضح اننا اذا لم نعدل صيغة القاعدة الذهبية الكلاسيكية على هذا النحو، فإننا نفسح المجال لتأويلها على نحو يتجاوز ما يستلزمه مبدأ العدالة، اي مبدأ المعاملة المنصفة. فالمبدأ الاخير لا يستلزم منا ان نعامل سوانا المعاملة التي نرضاها لانفسنا، الا اذا لم يكن هناك مسوغ للتمييز بيننا وبين سوانا. فقد يكون ما اطلبه لنفسي وما لا ارضى بأي شيء دونه مترتبا على كون حالتي من النوع الذي يسوغ عدم قبولي بأي شيء دونه. واذا لم تكن الحالات الاخرى من نفس النوع، فإنني لست ملزما، اذا، ان اعامل الحالات الاخرى كما اعامل حالتي. لنفترض، على سبيل الجدل، ان هناك شيئا يميز مشروع البحث الذي قدمت طلبا لدعمه من جامعتي وأن هناك حاجة ملحة للقيام ببحث كهذا.

ولنفترض ان الموارد المالية للجامعة لا تسمح سوى بدعم مشروع بحث واحد. اذا صح، في هذه الحالة، ان مشروع البحث الذي يخصني أهم مما يخص زملائي الذين ينافسونني على الدعم المادي وان الحاجة ملحة للقيام بهكذا بحث، اذن سأصر بحق ان احصل انا على الدعم وألا يحصل غيري عليه. بمعنى آخر، لن أرضى، في هذه الحالة، بأن يعامل غيري على النحو الذي أطلبه لنفسي. ولكن هذا الاصرار من قبلي له ما يسوغه في هذه الحالة، لان هناك ما يستوجب معاملة حالتي على غير النحو الذي ينبغي ان تعامل عليه حالة زميل آخر يسعى للحصول على دعم مادي لمشروع بحثه. واضح، اذا، من هذا المثال البسيط انه لا يمكننا ان نوحد بين الشرط الكنطي وما تستلزمه القاعدة الذهبية، الا اذا اولنا القاعدة الذهبية على انها تقول: لا تعامل غيرك (او لا ترض بأن يعامل غيرك) الا على النحو الذي تريد ان تعامل عليه فيما لو كنت تحتل الوضع الذي يحتله غيرك. والصيغة الاخيرة هي الصيغة التي نحتاج اليها للقبض على الفحوى الاساسي لفكرة الانصاف التي تقضي بمعاملة الحالات المتساوية بالتساوي.

ولكن لا بد الآن من مواجهة بعض المشكلات المترتبة على الصيغة الاخيرة. اولى هذه المشكلات هي المشكلة المتعلقة بفض مكنون العبارة "فيما لو كنت تحتل الوضع الذي يحتله غيرك". فما معنى ان احتل نفس الوضع الذي يحتله سواي؟

رأينا سابقا ان احتلال نفس الوضع يعني احتلال وضع له نفس الصفات الكلية او المجردة. ولكن من الضروري ان نلاحظ هنا ان الصفات الكلية او المجردة للوضع يجب ان تشتمل على الصفات الشخصية للشخص الذي يحتل هذا الوضع، وبخاصة على الصفات التي ترتبط بنوع الدوافع التي تحركه. فعندما اصدر الحكم الخلقي، كما في المثال السابق، "ينبغي ان أمد يد العون للفلسطيني الهارب من قوات الاحتلال"، فإنني أصور لنفسي وضع هذا الشخص على النحو التالي: انه شخص يعاني احتلال قوى دخيلة لأرضه، ولكنه يرفض الرضوخ للاحتلال ويقاومه بالطرق المشروعة، فيما قوى الاحتلال تلاحقه للقبض عليه ومعاملته من ثم وكأنه مجرم عادي. من الملاحظ هنا ان الصفات التي لها اهمية ليس كونه فلسطينيا وكون من يلاحقه صهيونيا، بل انها اكثر تجريدا من هذا. ان كونه انسانا احتلت ارضه هو الامر ذو الاهمية هنا. وهذا الامر تبقى له اهميته، افلسطينيا كان ام من شعب آخر، أصهيونيا كان المحتل ام ينتمي الى فئة اخرى من البشر. بالاضافة الى ذلك، فإن الصفات ذات الاهمية هي صفات ترتبط بنوع الدوافع التي تحركه (رفضه للاحتلال، مثلا) ونوع الطرق التي يستعملها في

مقاومته للاحتلال ونـوع العقاب الـذي ينتظره فيـها لو قبض عليـه وكون العقـاب سيكون عقابا على مقـاومته المشروعـة للاحتـلال. لا اهمية، كـما هو مـلاحظ هنا، سـوى للصفـات الكليـة او المجـردة. ان يحتـل شخص آخـر نفس وضــع هـذا الفلسطيني هو ان يحتل وضعا له نفس هذه الصفـات الكلية او المجـردة، بما فيهـا الصفـات المتعلقة بنـوع الدوافـع التي تمثلنا وجـودها في الـوضع الاصـلي (كـرفض الشخص لـلاحتلال او كـرهه لـه وما اشبـه ذلك). بمعنى آخـر، عنـدمـا أتصـور شخصا آخر في نفس الوضع، فـإن ما اتصـوره هو كـون هذا الشخص في وضـع يجـد ارضه فيـه محتلة من قبل قـوى دخيلة ويجد نفســه فيه رافضـا لهذا الاحتـلال ومقاوما له بالـطرق المشروعة، الـخ. وفي تصوري لهـذا الشخص في هذا الـوضع بكل صفاته الكلية فإنما اتصور شخصا في وضع يستدعي مني اصدار نفس الحكم الخلقي الذي اصدرنـاه في الوضـع الاصلي. ان الفـرق بين الحـالتين يكمن في ان الشخص الذي يحتل الوضع المعني في الحالة الاولى هـو غير الشخص الـذي يحتل هذا الوضع في الحالة الثانية، اما الصفات الكلية فهي واحدة.

ان الشرط الكنطي هو مـا يسميه بعضهم "شرط التصرف بصـورة مبدئيـة" acting on Principle[٦]. فاذا عدنا الى مثالنا السابق، نجد ان القاعدة التي يخضع لها فعلي هي القاعدة التي تقضي بمساعدة او نصرة المظلوم. والتصرف على نحو مبدئي هنا يستوجب ان اساعد المظلوم حتى ولو كان يهوديا. بمعنى آخر، ينبغي ان اتقيـد بـالمبدأ المـذكور، بغض النـظر عما اذا كـان يخدم اغـراضي او اغراض اي شخص آخـر. وهذا حتـما يتضمن انه لا يجـوز الاستثناء من القـاعدة عـلى نحو يستهـدف خدمة أغراضي الخاصة. فأي استثناء له هذا المعنى هو استثناء لا يأخذ في الاعتبار فقط الصفات الكلية او المجردة للحالة المستثناة، وهو، اذن، يتعارض مـع العمل من وجهـة نظر خلقيـة. من هنا يتضـح ان العمل من وجهـة نظر انـانية، مثـلا، يتعارض مع العمل من وجهة نظر خلقية. فـاذا كانت وجهـة النظر الخلقيـة تقضي بتقيد الفرد بالقواعد الخلقية، فإن ما يعنيه هذا، في ضـوء تحليلنا السـابق، هو ان وجهة النظر الخلقية تقضي، على الاقل، بأن يعـامل الفـرد كل الحـالات المتساويـة بالتساوي. وهذا بدوره يعني انه لا يجوز ان يستثني ذاته من هذه المعـاملة حتى ولو كـان عدم استثنـائه لهـا مضرا بمصالحـه الشخصية، مـا دام وضعه يتسم بـالسمات الكليـة او المجردة التي تجعـل من استثنائـه ذاتـه امـرا مخـالفـا لمستلزمـات المنـظور

---

٦) Kurt Baier, **The Moral Point of View**, Op. cit. pp. 191 - 195. انظر

الخلقي. اذن، اذا كان المنظور الخلقي يستوجب من الفرد التصرف على نحو مبدئي، فمن الواضح انه يتنافى مع الموقف الاناني، لان الموقف الاخير يستوجب مني الا افعل ما اعرف انه يتعارض مع مصلحتي الخاصة.

ان كنط وعى هذه المسألة قبلنا بزمان. فقد ذهب كنط الى ان المنظور الخلقي لا يتطابق، بالضرورة، مع منظور المصلحة الشخصية، بل انه قد يستلزم في بعض الحالات تضحية المصالح الفردية. ان كنط، لا شك، كان مصيبا في هذا الامر. ولكن خطأ كنط، كما حاولنا ان نبين في الفصل التاسع، يكمن في اصراره على ان القواعد الخلقية لا تقبل التعديل. ان كنط لم يميز بين النظر الى القواعد الخلقية على أنها مطلقة، بمعنى ان ما تستلزمه لا يمكن ان تبطله اعتبارات غير خلقية، والنظر اليها على انها مطلقة بمعنى ان ما تستلزمه قاعدة خلقية لا يمكن لاية اعتبارات من اي نوع كان ان تبطله. انها، لا شك، مطلقة بالمعنى الاول. فالاعتبارات الخلقية لا يمكن ان تطغى عليها اعتبارات من خارج الاخلاق، كالاعتبارات القانونية، مثلا، او اعتبارات المصلحة الشخصية او العائلية او الطائفية. ان الاعتبارات الخلقية، اذن، مطلقة بمعنى ان التقيد بالقواعد الخلقية له الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى.

اذا كانت القواعد الخلقية مطلقة بهذا المعنى، فإن هذا يعني، لا شك، انه لا يجوز ان نستثني من هذه القواعد على اساس اعتبارات تنبع من المصلحة الشخصية او العائلية او الطائفية او على اساس ما تقتضيه مؤسسات اخرى في المجتمع كالمؤسسة القانونية وغير ذلك(٧). ولكن هذا لا يعني انها مطلقة بمعنى ان ما تستلزمه قاعدة خلقية لا يمكن لاية اعتبارات على الاطلاق ان تبطله. هنا نأتي الى الشرط الثاني للقواعد الخلقية، الا وهو ان العمل بموجب القاعدة الخلقية ينبغي ان يكون الزاميا وألا تكون الاعتبارات التي تبطل هذا الالزام، على افتراض وجود اعتبارات كهذه، سوى اعتبارات نابعة من قواعد اخرى من نوعها. ان الاعتبارات الوحيدة التي يمكن ان تجعلني في حل من التزامي بالوفاء بوعدي، مثلا، هي اعتبارات خلقية تطغى على الاعتبارات الخلقية التي تستوجب وفائي بوعودي. وان نقول، في حالة كهذه، ان هناك اعتبارات خلقية تطغى على الاعتبارات الخلقية التي تستوجب وفائي بوعودي هو ان نقول ان هناك قاعدة خلقية تستوجب وفائي بوعودي وأن هناك قاعدة اخرى من نوعها تلزمني في

---

٧) أنظر: Gewirth, Op. cit., chap. 1.

الوضع المعطى بعمل شيء يتعارض مع وفائي بوعد قمت به، ولكنه، من الوجهة الخلقية، اهم من وفائي بهذا الوعد. اذن، ان قولنا ان العمل بموجب قاعدة خلقية الزامي على نحو مطلق لا يعني انه لا يمكن ان توجد اعتبارات على الاطلاق تسوغ، في وضع معطى، عدم التقيد بهذه القاعدة. انه يعني فقط انه لا يمكن ان توجد اعتبارات فوق الاخلاق تسوغ ذلك.

من الواضح، اذن، ان الشرط الثاني لا يتنافى مع النظر الى الالزامات الخلقية على انها، كما وصفناها في فصل سابق، الزامات للوهلة الاولى[٨]. فإن ما تلزمنا بعمله القاعدة الخلقية مطلق بمعنى ان كون هذه القاعدة تلزمنا بالقيام بأفعال من نوع معين يشكل اعتبارا مطلقا، بالعلاقة مع كل الاعتبارات الاخرى التي من خارج الاخلاق، للقيام بهذا النوع من الافعال. ولكن ان نقول ان الالزام الخلقي بالقيام بفعل معين ما هو الا الزام للوهلة الاولى هو ان نقول ان كون قاعدة خلقية ما تلزمنا بالقيام بهذا الفعل لا يشكل اعتبارا مطلقا، بالعلاقة مع الاعتبارات الخلقية الاخرى. اذن نحن نقول، من جهة، ان الاعتبارات الخلقية مطلقة بالعلاقة مع الاعتبارات غير الخلقية، ونقول، من جهة ثانية، انه لا توجد اعتبارات خلقية لا يمكن، من حيث المبدأ، الا تطغى عليها اعتبارات من نوعها. ولا تناقض مطلقا في هذين القولين.

ان الشرط الثاني يعيدنا الى فكرة طرحناها اكثر من مرة، الا وهي ان الاعتبارات الخلقية لها الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. بمعنى آخر، ان ما يستوجبه التصرف من وجهة نظر خلقية هو ان يكون السبب العقلي الوحيد لتصرفنا من وجهة النظر هذه هو انه تصرف من وجهة نظر خلقية. اننا لا نكون خلقيين، اذن، الا اذا كانت القواعد التي تصدر افعالنا عنها من النوع الذي يشكل العمل بموجبه اعتبارا لا يمكن ان يطغى عليه اي اعتبار آخر من خارج الاخلاق. بمعنى آخر، اننا لا نكون خلقيين، الا اذا كنا نتقيد بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى انها قواعد خلقية. ان هذا يقبض على الفحوى الاساسي لقولنا ان القواعد الخلقية ملزمة على نحو مطلق.

الشرط الصوري الثالث لحسبان قاعدة ما قاعدة خلقية هو شرط كون هذه القاعدة متسقة مع ذاتها. ان غياب الاتساق الذاتي في قاعدة ما قد يكون ناتجا اما عن كون القاعدة تحضنا على فعل شيء ما وعدم فعله في نفس الوقت او ناتجا عن

---

٨) أنظر الفصل العاشر.

كون القاعدة تحضنا على فعل أمر لا مهرب من ان يقود فعلنا اياه الى خلق وضع يتنافى مع تطبيق هذه القاعدة. اذا قلت، مثلا، ينبغي ان يضع كل شخص مصلحته فوق كل اعتبار وان يفي بالتزاماته تجاه الآخرين، فإني لا شك، انطلق بقاعدة تفتقر الى الاتساق الذاتي. فمما لا شك فيه ان وفاء الشخص بالتزاماته تجاه الآخرين قد لا يكون في مصلحته. اذن بين الحالات الممكنة للفعل، توجد حالات تتعارض فيها اعتبارات المصلحة الشخصية مع الاعتبارات التي تقضي بوفاء الشخص بالتزاماته. وفي حالات كهذه، ما تحضني القاعدة السابقة على فعله هو ان اضع مصلحتي الشخصية فوق كل اعتبار وألا أضعها فوق كل اعتبار. وبالتالي، فإن هذه القاعدة تحضني، في حالات كهذه، على ان اقوم، في آن واحد، بفعلين متعارضين، اي على أن افعل ما يؤمن مصلحتي الشخصية وأن أفعل ما يتعارض مع مصلحتي الشخصية.

من الملاحظ هنا ان عدم الاتساق الذاتي في القاعدة المذكورة ليس مرده الى ان هناك حالات فعلية يتعارض فيها وفاء الشخص بالتزاماته تجاه الآخرين مع تحقيقه لمصلحته الشخصية. فليس الأمر المهم هنا ان توجد، فعلا، حالات كهذه وأن يكون هناك احتمال، صغير او كبير، في ان يواجه واحدنا حالات كهذه. المهم، بالاحرى، هو انه لا علاقة تصورية او ضرورية منطقيا بين كون فعل يخدم مصلحتي الشخصية وكونه لا يتعارض مع وفائي بالتزاماتي تجاه الآخرين. وما دام الامر كذلك، اذن فإن حالات كالتي نشير اليها ممكنة منطقيا، وبالتالي فإن من بين مجموعة الافعال التي تشكل وفاء بالتزامات واحدنا تجاه الآخرين افعالا مضرة بالمصلحة الشخصية له. واذا عدنا الآن الى الشرط الاول ـ الشرط الكنطي او شرط المبدئية ـ فإنه يقول لنا، كما رأينا، انه لا قاعدة يمكن ان تكون قاعدة خلقية، الا اذا لم تتضمن اصدار احكام خلقية متباينة على حالات غير متباينة من حيث صفاتها الكلية المناسبة. اذن اذا عاملنا القاعدة المقترحة على انها قاعدة خلقية، فينبغي ان نؤولها على انها تقول: بالنسبة لاي فعل (ف) وأي شخص (ش)، ان ش ملزم بفعل ف اذا وفقط اذا كان قيامه بـ ف محققا لمصلحته الشخصية واذا وفقط اذا كان قيامه بـ ف وفاء بالتزاماته تجاه الآخرين. ولكن من الواضح مما قلناه سابقا ان قيمة من قيم المتغير ف فعل يحقق مصلحة ش الخاصة ولا يشكل في الوقت نفسه وفاء بالتزاماته تجاه الآخرين. واذا أسمينا هذا الفعل "ك"، فإن ما يصدق على ك في هذه الحالة هو أن:

(أ) القيام بـ ك يحقق المصلحة الخاصة لـ ش وأن:

(ب) القيام بـ ك لا يشكل وفاء بالتزامات ش

اذا اخذنا القاعدة مع (أ)، فإنه لا مهرب من الاستنتاج بأن ش ملزم بفعل ف واذا اخذنا القاعدة مع (ب)، فإنه علينا ان نستنتج أن ش غير ملزم بفعل ف، والتناقض هنا واضح.

ان عدم الاتساق الذاتي ينشأ في حالات من نوع آخر. فإن هناك حالات تحضنا فيها القاعدة على فعل اشياء من نوع معين يؤدي قيامنا بها، بحكم طبيعتها، الى خلق شروط تتنافى مع تطبيق هذه القاعدة. هنا لا تكون القاعدة غير متسقة مع ذاتها، بمعنى انها تحضنا على فعل شيء وعدم فعله في آن واحد، بل بمعنى انها نافية لذاتها. اذا قلت، مثلا، "عد، عندما تدعو الحاجة، بالقيام بفعل ما دون ان تكون لديك النية مطلقا في ان تفي بوعدك"، فما أضعه قاعدة للفعل هنا لاغ لذاته. انه يحض الناس على فعل شيء من نوع معين - اي القيام بوعود كاذبة - لا بد من ان يؤدي قيامهم به الى خلق شروط تمنع القيام به. فلو افترضنا، على سبيل الجدل، اننا تبنينا هذه القاعدة وعملنا بها، فإننا، عاجلا ام آجلا، سنجد أنفسنا في وضع ينتشر فيه القيام بالوعود الكاذبة على نطاق واسع بحيث يندر ان نجد شخصا لا يقوم بوعد كاذب. فهل يمكن للناس في هذا الوضع ان يستمروا بالقيام بوعود كاذبة؟ طبعا لا. فإن وضعا كهذا هو وضع يفقد فيه الناس الثقة بعضهم ببعض، ولا يعود بإمكان اي شخص ان يغرر بالآخرين عن طريق قيامه بوعود كاذبة. ومن الواضح انه، في ظل شروط كهذه لا يعود بالامكان تطبيق هذه القاعدة لان الشرط الاساسي لتطبيقها هو ان يكون بامكان من يطبقها ان يخدع الآخرين بوعوده الكاذبة.

قد يعترض بعضهم على اساس ان قاعدة كالتي تعنينا هنا لا يقود تبنيها الى نتائج كالتي أشرنا اليها في تحليلنا السابق، ما دام من يتبناها لا يدعو الآخرين الى تبنيها. بمعنى آخر، قد يصطنع فرد لنفسه نهجا خلقيا معينا يقتضي بتبني قاعدة كالتي تعنينا هنا دون ان يتوجه بهذه القاعدة الى الجميع ليتبنوها او قد تصطنع جماعة صغيرة هذا النهج الخلقي وتقصر تبني القاعدة المذكورة على افرادها وحدهم. وفي هذه الحالة لا خوف من انتشار الوعود الكاذبة على النحو الذي صورناه في تحليلنا السابق والذي لا بد من ان يعدم الشروط الضرورية لتطبيق القاعدة المعنية. ان اعتراضا كهذا يفترض ان القاعدة الخلقية قد تكون خاصة بفرد من الافراد او بمجموعة من الافراد وموجهة الى هذا الفرد وحده او هذه المجموعة وحدها. ولكن هذا يتعارض، لا شك، مع طبيعة القواعد الخلقية.

فمن الشروط الاساسية لكون قاعدة ما قاعدة خلقية ـ وهنا ننتقل الى الشرط الصوري الرابع ـ ان تكون هذه القاعدة موجهة لجميع الاشخاص بدون استثناء، الفعليين منهم والممكنين[٩]. ان هذا الشرط ينبع من الطبيعة الاجتماعية للقواعد الخلقية التي تفرض ان تكون هذه القواعد قواعد عامة، لا خاصة. ولذلك فإن هذا الشرط، كما لاحظ كورت باير، يتضمن ان القواعد الخلقية قابلة لأن تلقن، وينبغي ان تلقن، لجميع افراد المجتمع وبشكل مفتوح[١٠]، وليس بشكل سري كما تلقن، مثلا، تعاليم الديانة الدرزية لمن تتوافر فيهم شروط معينة من الدروز.

بإمكاننا ان نرى هنا كيف يمكن اشتقاق الشرط الرابع من المنظور الخلقي عن طريق ربط هذا الشرط بمفهوم التسويغ من المنظور الخلقي. فاذا افترضنا انه تتوافر في قاعدة كل الشروط المطلوبة لاعتبارها صحيحة او مسوغة من وجهة النظر الخلقية، فإننا ننظر اليها فورا بوصفها قاعدة ينبغي تبنيها من قبل الجميع. ان هناك، لا شك، علاقة تصورية بين قولنا ان القيام بفعل من نوع معين صحيح او مسوغ من الزاوية الخلقية وقولنا اننا ملزمون، ما دمنا قادرين، على القيام بفعل من هذا النوع. ومن الضروري التنبيه الى ان ما هو مقصود بالالزام هنا هو فقط معناه الخلقي. واذا سلمنا بوجود علاقة تصورية كهذه، اذن فإن هذا بمثابة تسليم بضرورة تبنينا (اي تبني كل منا بدون استثناء) للقاعدة التي تسوغ القيام بفعل من النوع المعني. فإن نقول ان القيام بفعل من نوع معين مسوغ من الزاوية الخلقية هو ان نقول ان هناك قاعدة خلقية صحيحة تسوغ القيام به. ولذلك فإن نقول اننا ملزمون بالقيام بفعل من هذا النوع هو ان نقول اننا ملزمون بالتقيد بالقاعدة التي تسوغ القيام به. ولكن لا معنى لأن نلزم شخصا بالتقيد بقاعدة يجهلها. اذن من الواضح هنا انه ينبغي تلقين هذه القاعدة للجميع بوصفه شرطا ضروريا لالزامهم بالتقيد بها في حياتهم.

قد يتساءل بعض القراء هنا عما اذا كان تحليلنا الاخير يخلط بين مفهوم

---

٩) حتى جان بول سارتر ادرك هذا الجانب للاخلاق. فعلى الرغم من انه اصر على ان الفرد هو الذي يختار قيمه، الا انه اصر في الوقت نفسه على ان الفرد عندما يختار فإنما يختار لكل الانسانية. بمعنى آخر، ان اختياره، مثلا، شيئا من نوع أ هو بمثابة توجه الى جميع البشر الى أن يختاروا مثله في ظل شروط مماثلة. أنظر:

J. P. Sartre, **Existentialism**,, tr. B. Frechman, (Philosophical Library) p. 20.

١٠) Kurt Baier, OP. cit., P. 195 - 198.

القاعدة الخلقية ومفهوم القاعدة الصحيحة او المسوغة من وجهة نظر خلقية[11] فاذا كان ثمة فرق بين كون قاعدة خلقية وكونها مسوغة او صحيحة خلقيا، اذن فإن تسليمنا بالنتيجة التي اوصلنا اليها تحليلنا السابق لا يعني، بالضرورة، تسليمنا بأن كون قاعدة ما قاعدة خلقية يفرض ان تكون هذه القاعدة موجهة لجميع الاشخاص بدون استثناء. انه يعني فقط تسليمنا بأن القاعدة الصحيحة او المسوغة خلقيا هي قاعدة موجهة للجميع وينبغي تلقينها للجميع.

في ردنا على الحجة الاخيرة، لن نحاول ان ندحض مقدمتها الاساسية التي تقضي بالتمييز بين ما هو خلقي وما هو مسوغ خلقيا. فإننا لا نعتقد اننا بحاجة لدحض هذه المقدمة. فإن هناك مسألة هامة يجب الا نغفلها هنا، ألا وهي ان القواعد الخلقية، في اي مجتمع من المجتمعات، هي قواعد تقدم لاعضاء هذا المجتمع على انها قواعد صحيحة او مسوغة خلقيا. قد لا تكون هذه القواعد صحيحة او مسوغة، منفردة او مجتمعة، ولكن هناك حتما افتراضا مضمرا يسود المجتمع الذي ترسخت فيه هذه القواعد، الا وهو ان هذه القواعد صحيحة او مسوغة. اذن، ان من طبيعة القواعد الخلقية، بما هي قواعد ترسخت اجتماعيا، ليس ان تكون صحيحة او مسوغة، بل ان تقدم نفسها على انها صحيحة او مسوغة. وهذا يعني ان من طبيعتها ان تكون موجهة للجميع. ان هذه المسألة لا بد من ان تتوضح اكثر اذا نظرنا الى القواعد الخلقية التي ترسخت في مجتمع ما على انها قواعد صحيحة او مسوغة للوهلة الاولى. واذا صح هذا، اذن ما يصح استنتاجه، بناء على تحليلنا السابق، هو ان هذه القواعد هي القواعد التي ينبغي، للوهلة الاولى، تلقينها لجميع اعضاء المجتمع تمهيدا لالزامهم بالتقيد بها.

تناولنا حتى الآن الشروط الصورية للقواعد الخلقية. هذه الشروط، كما هو واضح من تحليلنا، ما هي سوى شروط ضرورية لكون قاعدة ما قاعدة خلقية. انها، بحكم طبيعتها، لا تقرر مضمون او جزءا من مضمون القواعد الخلقية. ان المسألة الاخيرة منوطة بالشرط الخامس والاخير. هذا الشرط، كما رأينا، يستلزم

---

(١١) قد لا يكون هناك تمييز بين الاثنين على مستوى مثالي، حيث تكون القواعد الخلقية هي القواعد التي ينبغي ان نتبناها من وجهة نظر خلقية، وليست، بالضرورة، القواعد التي نتبناها بالفعل. في هذه الحالة، القواعد الخلقية هي القواعد التي ينبغي ان تكون خلقية، وبالتالي فهي القواعد الصحيحة او المسوغة من وجهة نظر خلقية. وما دمنا معنيين هنا بالشروط التي يجب توافرها من وجهة نظر خلقية، اذن فلا تمييز ضمن اطار تحليلنا بين الخلقي والمسوغ خلقيا.

ان تكون القواعد الخلقية معنية بالمصالح الاساسية للافراد بدون تمييز، اي ان تكون، حسب تعبير باير، "لخير الجميع بالتساوي"(١٢). توجد مشكلتان تبرزان بخصوص هذا الشرط. المشكلة الاولى تتعلق بمفهوم الخير وبالمعيار او المعايير المطلوبة للتمييز بين الخير وضده. والمشكلة الثانية تتعلق بما يعنيه قولنا ان قاعدة ما هي لخير الجميع بالتساوي في ضوء فهمنا للشروط الصورية التي سبق وتناولناها.

ان المشكلة الاولى لن تعنينا حتى الفصل المقبل، لانها تثير شتى الاسئلة على المستوى النظري. بمعنى آخر، لا يمكننا ان نعالج بصورة فعالة الاسئلة التي يمكن ان تطرح حول مفهوم الخير ومعايير الخيرية بدون التعرض للنظريات الجوهرية المختلفة في الاخلاق المعيارية وللاجوبة المتنافسة التي تقدمها عن الاسئلة المعنية. وهنا نجد انفسنا مواجهين بالسؤال الصعب: هل من اساس عقلاني للمفاضلة بين هذه النظريات المختلفة ولاعطاء الاخلاق، بالتالي، (اي اعطاء مفهوم الخير الخلقي) مضمونا معينا بدل اي مضمون آخر؟ وهذا السؤال كما رأينا، هو السؤال الذي سيشكل محور الفصل المقبل.

سنفترض هنا، اذن، لغرض متابعة البحث ان المشكلة الاولى محلولة واننا نعرف ما هو المضمون المحدد الذي ينبغي ان نعطيه لمفهوم الخير الخلقي. ننتقل، اذن، الى المشكلة الثانية. هنا نريد ان نفهم، في ضوء الشروط الصورية التي تناولناها، ما معنى ان تكون قاعدة لخير الجميع بالتساوي. هل يمكن، مثلا، ان يعني هذا ان القاعدة ينبغي ان تكون مشتقة من مبدأ الانانية الاخلاقية (اي المبدأ: كل شخص ملزم بتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته وفقط بتحقيق ذلك)؟ طبعا لا. فإن المبدأ الاخير، لا شك، يتعارض مع المنظور الخلقي. فإن هذا المبدأ يقول ان اي شخص ملزم بالقيام بفعل ما اذا وفقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته. ولكن هذا يتضمن منطقيا ان اي شخص ملزم بتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته، حتى لو ألحق هذا ضررا بالآخرين وكان على حساب خيرهم. واذا كان القول الاخير متضمنا في مبدأ الانانية الاخلاقية، اذن فإن هذا المبدأ لا يتوافر فيه الشرط الصوري الاول (الشرط الكنطي). فاذا حاولنا ان نراعي الشرط المذكور في هذه الحالة سنقع، لا محالة، في شرك التناقض. ففي مراعاتنا لهذا الشرط، علينا ان نقول ان اي شخص على الاطلاق، وبغض النظر عن الوضع الذي يجد نفسه فيه، ملزم بتحقيق اكثر ما

(١٢ Kurt Baier, **The Moral Point of View**, OP. cit., P. 200.

امكن من الخير لذاته حتى ولو كان هذا على حساب خير شخص آخر، كائنا من كان هذا الشخص الآخر. اذن، اذا كان تحقيق ش١ الخير لذاته سيكون على حساب خير ش٢ فإن ش١ ملزم بتحقيق خيره حتى في هذه الحالة، ولا يحق لاي شخص آخر، حتى ولو كان هذا الشخص هو ش٢، ان يحول بين ش١ ومحاولته تحقيق خيره الخاص[١٣]. من الواضح هنا اننا بعدم اعطائنا ش٢ الحق في ان يمنع ش١ من تحقيق خيره الخاص فإنما نخرق الشرط الكنطي بصورة فاضحة. فما يعنيه عدم اعطائه هذا الحق هو انه محرم عليه ان يفعل فعلا من النوع الذي سمحنا لـ ش١ بالقيام به. فاذا كان عدم منع ش١ من القيام بالفعل المعني سيكون على حساب خير ش٢، اذن من الواضح اننا بالزامنا ش٢ بعدم منع ش١ من القيام بهذا الفعل فإنما نمنعه من القيام بما يحقق له خيره على النحو الأكمل. وفي هذه الحالة نكون قد سمحنا لـ ش١ بأن يحقق خيره على النحو الاكمل وحظرنا على ش٢ ان يقوم بفعل له نفس السمات المجردة.

حتى نتجنب الوضع الاخير ونضمن مراعاة الشرط الكنطي، ينبغي ان نعطي لـ ش٢ الحق في ان يمنع ش١ من القيام بالفعل المشار اليه. ولكن من الواضح هنا اننا باعطائه هذا الحق فإننا نجعله في حل من الزامه بعدم منع ش١ من القيام بالفعل المعني. اذن حتى نضمن مراعاة الشرط الكنطي لا مهرب لنا من الوقوع في شرك التناقض. فمن جهة، علينا ان نقول ان ش٢ ملزم بعدم منع ش١ من القيام بالفعل المعني، لأن كون القيام به هو الواجب الحقيقي لـ ش١ في الوضع المعطى هو سبب كاف لالزام كل شخص آخر، بما في ذلك ش٢، بعدم منعه من القيام به. ومن جهة ثانية، فإن مراعاة الشرط الكنطي، في هذه الحالة، تستوجب اعطاء ش٢ الحق في ان يمنع او ان يحاول ان يمنع ش١ من القيام بهذا الفعل، مما يجعله غير ملزم بعدم منعه من القيام به. والتناقض هنا واضح.

قد نحاول الآن تجنب النتيجة الاخيرة عن طريق تعديل القاعدة على نحو يجعل تحقيق الشخص لخيره الخاص منوطا بحيازته على مواصفات معينة مشتركة بينه وبين اشخاص آخرين مقربين اليه. لا بد ان نضيف هنا، حتى يحقق هذا التعديل غرضه، ان العلاقة بين الشخص المعني وهؤلاء الآخرين المقربين اليه هي على نحو يجعل اي عمل مسيء لاي شخص منهم شيئا ليس في مصلحة الآخرين

---

١٣) هذا واضح من كون وجود الزام لدى شخص ما بالقيام بفعل ما هو بمثابة الزام لنا بعدم منعه من القيام بهذا الفعل.

في هذه المجموعة. ولكن من الواضح هنا اننا في تعديلنا القاعدة على هذا النحو انما نحولها الى قاعدة موجهة لفئة خاصة، وهذا، لا شك، يتعارض مع الشرط الصوري الرابع. ففي تعديلها على النحو المقترح، فإننا نحصر تطبيقها في فئة معينة من الناس، اي تلك الفئة التي تربط بين اعضائها روابط من النوع الذي يجعل الحاق اي ضرر بأي عضو منهم أمرا ليس في مصلحة اي عضو آخر. ولكن القواعد الخلقية، كما رأينا، هي لجميع الافراد والفئات بدون استثناء.

لنعد، اذن، الى سؤالنا الاصلي: ما معنى ان تكون القاعدة الخلقية لخير الجميع بالتساوي؟ ان ما يعنيه هذا، كما لاحظ كورت باير، هو تماما المعنى الذي نجده في القاعدة الذهبية[14]. فاذا نظرنا الى قواعد من النوع الذي يتوافر فيه الشرط الخامس من منظور كائن افتراضي يتصف بالعلم الكافي والعقلانية والموضوعية (اي عدم التحيز او المبدئية) ولا مصلحة له في تطبيق او عدم تطبيق هذه القواعد، فإن بامكاننا ان نرى، من هذا المنظور، انه في مصلحة الجميع بالتساوي ان يتقيد كل واحد منا بهذه القواعد. وهذا المنظور هو، في الواقع، المنظور الخلقي المتجسد في القاعدة الذهبية، او، بالاحرى، بالصيغة السالبة لهذه القاعدة. هذه الصيغة تقول: لا تفعل في الآخرين ما لا ترضى ان يفعلوه فيك.

ان هذا يعود بنا، في حقيقة الامر، الى الشرط الصوري الاول، شرط المبدئية او القابلية للتعميم، الا أننا الآن نريد تجاوز الطابع الصوري الخالص لهذا الشرط ونضفي عليه مضمونا محددا. فعندما تناولنا هذا الشرط في البداية بوصفه شرطا صوريا، ركزنا فقط على المسألة المتعلقة بكون ما هو مطلوب هنا هو التصرف على نحو مبدئي. فان اتصرف على نحو مبدئي هو ان اعامل جميع الحالات المتساوية، تجريديا، بالتساوي، حتى ولو كانت حالتي واحدة من هذه الحالات. ولكن ما هو مطلوب منا الآن، حتى نضفي مضمونا محددا على قواعدنا الخلقية، هو ان نعدل هذا الشرط ليصير: يجب الا تعامل اي شخص على نحو مخالف للطريقة التي تريد ان تعامل بها بوصفك كائنا عاقلا، وبالتالي يرفض ما يؤذيه وما يجحف بحقوقه وما يعرقل مساعيه نحو تحقيق الخير لنفسه على افضل وجه ممكن. هنا نفترض ان اي شخص، بوصفه كائنا عاقلا، لن يرضى بأي أذى يمكن ان يلحقه به الآخرون او أي ظلم يمكن ان ينزلوه به او اية اهانة يمكن ان يوجهوها اليه او حط من قدره او امتهان لكرامته او اي تقييد غير معقول لحريته او تعطيل لنشاطه

(١٤ Kurt Baier, Op. cit., pp. 201 - 204.

المستهدف تحقيق امكاناته بصورة مشروعة. باختصار، اننا نفترض هنا انه ليس من العقلانية في شيء ان يرضى انسان بأن يعامل على نحو يمنعه من تحقيق خيره على افضل وجه ممكن. ولذلك ان يعامل هذا الانسان انسانا عاقلا آخر على نحو مخالف لخير هذا الانسان الآخر هو خرق للشرط الصوري الاول، شرط المبدئية. وهكذا يتضح ان المعنى الاساسي لقولنا ان القواعد الخلقية ينبغي ان تكون لخير الجميع بالتساوي هو ان كل قاعدة منها تفرض علينا بصورة صريحة او مضمرة الا نعامل احدا على نحو مخالف لما فيه خيره[١٥].

ننتقل الآن الى معالجة السؤال الذي يشكل عنوان هذا الفصل: لماذا الاخلاق؟ رأينا سابقا ان هذا السؤال هو، في حقيقة الامر، سؤالان: اننا، من جهة، نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان نخضع علاقات بعضنا ببعض لقواعد خلقية، اي قواعد من النوع الذي تتوافر فيه الشروط الخمسة التي تناولناها. ومن جهة ثانية، فإننا نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان نكون خلقيين، بمعنى ان نعطي الاولوية للاعتبارات الخلقية على كل الاعتبارات الاخرى. بصورة اكثر تحديدا، هل توجد ثمة اعتبارات عقلية تفرض ان نخضع علاقات بعضنا ببعض لقواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة المذكورة سابقاً وتفرض تقيدنا بهذه القواعد لا لسبب آخر سوى كونها قواعد تتوافر فيها هذه الشروط؟

لنبدأ بالشق الاول من هذا السؤال. لا يمكن معالجة هذا الشق من السؤال بصورة فعالة بدون العودة الى فكرة طرحناها في امكنة سابقة من هذا الكتاب دون التعرض لها بصورة تفصيلية. هذه الفكرة تتعلق بالطبيعة الاجتماعية للاخلاق. فالاخلاق، لا شك، ليست شأنا فرديا، كما تهيء لنا الفلسفات الفردانية المتطرفة كالوجودية وسواها، بل هي شأن اجتماعي في الصميم. ان المجتمع الانساني هو مصدرها وهو غايتها. انها ذات طبيعة اجتماعية، اذن، بمعنى انها نتاج اجتماعي يخدم اغراضا اجتماعية. ولذلك ليس بالامر المستغرب الا نجد مجتمعا لا تكون فيه سوى الافعال ذات **الاهمية الاجتماعية القصوى** موضوعا للقواعد الخلقية في هذا المجتمع. بمعنى آخر، ان الافعال التي من هذا النوع هي وحدها ما تحض على

---

١٥) من الجدير بالملاحظة هنا ان هير حاول ان يبين انه عندما نعطي للقاعدة الذهبية مضمونا محددا، نجد أنه لا مهرب لنا من احتضان معيار المنفعة بوصفه معيارا نهائيا للاخلاق. أنظر:

R. M. Hare, **Moral Thinking**, (Clarendon Press, Oxford, 1981), part 2.

فعله او تحظر علينا فعله القواعد الخلقية للمجتمع المعني.

ان مفهوم الاهمية الاجتماعية، طبعا، ليس مفهوما واحدا مطلقا لكل المجتمعات في كل العصور. فما هو ذو اهمية اجتماعية لمجتمع ما قد يرتبط بظروف هذا المجتمع التاريخية وغير التاريخية، وبالتالي، قد لا يكون ذا اهمية اجتماعية لهذا المجتمع نفسه في ظل ظروف مختلفة او لمجتمع آخر من نوع آخر(١٦). ولكن توجد اشياء تبقى لها اهميتها الاجتماعية القصوى ما بقيت المجتمعات. انها العناصر الضرورية للحفاظ على بقاء المجتمع - اي مجتمع - ولضمان توافر الشروط الاجتماعية التي بدونها لا يمكن لاي فرد ان يضمن لنفسه، على الاقل، الحد الادنى من الطمأنينة والرضى والامان. من هذه العناصر وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع وتعاونهم بعضهم مع بعض وعدم شعور واحدهم بأن مصالحه مهددة من قبل الآخرين باستمرار. ان تأمين وجود عناصر كهذه يأتي في طليعة الغايات الاجتماعية، والاخلاق من حيث هي منظومة من القواعد التي تتوافر فيها الشروط الخمسة التي تناولناها هي من بين اهم الوسائل القمينة بتأمين وجود هذه العناصر. من هنا نفهم لماذا يصعب تصور حياة اجتماعية بدون اخلاق، اي لا تخضع علاقات الافراد بعضهم ببعض فيها لقواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة التي عالجناها.

اذا أردنا وضوحا اكثر بخصوص المسألة الاخيرة، لنحاول ان نتصور وضعا لا تكون فيه القواعد التي توجه سلوكنا من النوع الخلقي، بل عكس ذلك. اي لنحاول ان نتصور ان هذه القواعد لا يتوافر فيها بعض الشروط الخمسة التي تعنينا هنا، فتبيح لاي شخص، مثلا، بأن يعامل الآخرين على نحو لا يرضاه لنفسه أو لاي شخص عزيز عليه او تبيح لأي شخص ان يعطي لمصلحته الخاصة الاولوية، وليس للاعتبارات المبدئية، ما دام في ذلك نفع له. ان هذه القواعد، بطبيعة الحال، ستفتقر الى الاتساق الذاتي ما دامت موجهة الى الجميع ولن تكون، لاسباب واضحة، لخير الجميع بالتساوي. لنحاول ان نتبين الآن ما هي النتائج الاجتماعية المترتبة، في المدى البعيد، على تقيدنا بقواعد من هذا النوع. من الواضح هنا انه لو عمل جزء كبير من اعضاء المجتمع بموجب قواعد كهذه، فلا

---

١٦) هذا تماما ما يفسر لماذا الاخلاق ليست واحدة لجميع المجتمعات في كل العصور، اي لماذا ما تحض على فعله او عدم فعله القواعد الخلقية لمجتمع ما ليس في كل الحالات وفي كل الاحوال متطابقا بصورة تامة مع ما تحض على فعله او عدم فعله القواعد الخلقية لمجتمع آخر.

بد ان نصل، عاجلا أو آجلا، الى وضع من النادر ان نجد فيه شخصا يظهر اي احترام لحقوق الآخرين، وبالتالي، يظهر اي ميل لعدم المس بهذه الحقوق. وفي وضع كهذا يحل التدابر والتناكر محل التعاون والتآلف بين البشر، والشك بالآخرين ونواياهم بدل الثقة المتبادلة بينهم، فلا يبقى شرط واحد من شروط الحياة الاجتماعية السليمة قائما.

لا ينفع ان يعترض بعضهم على تحليلنا السابق على اساس اننا سنجد، في معظم الحالات، في الوضع الذي تصورناه، ان مساس شخص بحقوق الآخرين ليس في مصلحة هذا الشخص. فإن المسألة التي نثيرها ليست ان الوضع الذي تصورناه هو وضع من النوع الذي ستكثر فيه حالات مساس بعضهم بحقوق بعضهم الآخر. فلو كانت هذه هي المسألة الاساسية التي نثيرها، لكان وجيها الاعتراض على موقفنا على اساس انه قد يجد الاشخاص، في حالات كثيرة، في الوضع الذي تصورناه ان المساس بحقوق الآخرين ليس في مصلحتهم على المدى البعيد. الا ان المسألة الاساسية، بالنسبة لتحليلنا، هي ان العمل بموجب القواعد المعنية، في الوضع الذي تصورناه، سيقود، بالضرورة، الى تزايد هائل في عدم احترام حقوق الآخرين والاستخفاف بها والميل للمساس بها، مما يخلق جوا من عدم الثقة بين الناس ويخلخل اسس التعاون الذي يظل الدعامة الرئيسة للحياة الاجتماعية.

من الواضح من تحليلنا التمهيدي للاساس الاجتماعي للحياة الخلقية ان القواعد التي يجب ان تقوم عليها الحياة الخلقية هي قواعد ذات اغراض اجتماعية وتجد مسوغها الاخير في خدمتها لهذه الاغراض. ومن أهم هذه الاغراض تمتين الروابط التعاونية بين الناس عن طريق تعزيز الثقة المتبادلة فيما بينهم وتعزيز احترامهم بعضهم لبعض وتعزيز اسس الاعتراف المتبادل بالحقوق وخلق ما يكفي من الاطمئنان لدى كافة افراد المجتمع الى ان الواجبات المطلوب من اي منهم (او من اية فئة من فئاتهم) تحقيقها لم يلزموا بها اعتباطا وانها ما يلزم بها المجتمع اي فرد آخر (او أية فئة اخرى) في نفس الوضع. وما لم تتوافر في هذه القواعد الشروط الخمسة التي تناولناها، فلن يكون ممكنا لها ان تخدم اي غرض من هذه الاغراض الاجتماعية الاساسية. لا يمكننا ان نفصل، اذن، بين كلامنا على شروط الحياة الاجتماعية القويمة وكلامنا على شروط الحياة الخلقية. فان نتكلم، مثلا، على الحياة الخلقية على انها حياة تستوجب تنظيم علاقات بعضنا ببعض بواسطة قواعد من نوع معين (اي قواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة التي تعنينا في هذا الفصل)

هو، في الوقت نفسه، ان نتكلم على ما تستوجبه الحياة الاجتماعية القويمة. اننا، بمعنى آخر، لا يمكننا ان نقرر ما هي شروط الحياة الخلقية او ما الذي يستوجبه المنظور الخلقي بمعزل عن فهمنا لمقتضيات الحياة الاجتماعية السليمة والشروط القمينة بتأمينها.

ما يظهره تحليلنا حتى الآن هو ان المسوغ الاخير للأخلاق يكمن في وظيفتها الاجتماعية. ان هذا سيشكل، لا شك، اجابة عن السؤال: "لماذا الاخلاق؟" فيما لو فهمنا السؤال الاخير على انه يطلب منا اعطاء تفسير وظيفي للاخلاق. فلو كان ما يطلبه منا هذا السؤال لا يتجاوز اعطاء تفسير وظيفي للاخلاق، لكنا اكتفينا بما قلناه، اي ان الاخلاق ما كانت لتوجد لولا ان تحقيق اغراض اجتماعية معينة يستلزم خضوع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع الذي تتوافر فيه الشروط الخمسة التي تناولناها. ولكن السؤال الذي يعنينا هنا، في المقام الاول، هو ما اذا كان هناك مسوغ عقلي للأخلاق، اي لاخضاع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع المشار اليه. وما قلناه حتى الآن يشكل فقط جزءا من الاجابة المطلوبة عن هذا السؤال. فان نعرف ان المسوغ النهائي للاخلاق يكمن في وظيفتها الاجتماعية لا يعني، بالضرورة، اننا نعرف ان المسوغ العقلي لها يكمن في وظيفتها الاجتماعية. فقد بقي علينا هنا ان نبين ان العقل يقضي باخضاع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع الذي يخدم الوظيفة الاجتماعية المعنية.

ان السؤال الذي يعنينا الآن قد يضعه بعضهم على النحو التالي: على افتراض ان علاقات بعضنا ببعض لا تخضع اصلا لقواعد من النوع الخلقي، فهل سنختار، في هذه الحالة، ان نخضع هذه العلاقات لقواعد من النوع الخلقي وهل سيكون اختيارنا هذا عقلانيا؟(١٧) ان وضع السؤال على هذا النحو يفترض ان الوضع الذي سنكون فيه، فيما لو لم تخضع علاقات بعضنا ببعض، اصلا، لأية قواعد خلقية، هو وضع سيكون بمقدورنا فيه ان نصل الى قرار جمعي بخصوص اختيار او عدم اختيار الاخلاق. ان هذا الافتراض لا اعتراض عليه اذا تبين ان غياب الاخلاق لا يعني، بالضرورة، غياب الشروط الضرورية للحياة الاجتماعية. بمعنى آخر، اذا تبين أن غياب الاخلاق من الوضع الاصلي الذي نجد أنفسنا فيه لا يعني غياب الحياة الاجتماعية برمتها ووجودنا في ما اسماه هوبز "حالة طبيعية"،

---

١٧) هذه هي على العموم الصيغة التي يعطيها التعاقديون لهذا السؤال. أنظر:
David Gauthier, **Morals by Agreement,** (Oxford: Clarendon Press, 1986).

فإن افتراضنا، في هذه الحالة، اننا سنكون في هذا الوضع الاصلي قادرين على القيام باختيارات عقلانية هو افتراض لا اعتراض عليه. ولكن اذا كان غياب الاخلاق يعني غياب الحياة الاجتماعية بكل معانيها، اذن ان نفترض، في هذه الحالة، انه لم يكن ثمة وجود للاخلاق في الاصل هو ان نفترض ان الوضع الاصلي الذي وجدنا انفسنا فيه لم يكن وضعا يسمح بقيامنا بأية اختيارات عقلانية، فردية او جمعية. فإن القدرة على الاختيار العقلاني تفترض مسبقا توافر شروط عدة كالقدرة على تكوين مفهومات وكامتلاك ذات ووعي ذاتي وامتلاك شخصية محددة تتقرر ضمنها الدوافع والرغبات، وهي شروط لا يمكن ان تتوافر الا ضمن اطار اجتماعي. اذن اذا كان غياب الاخلاق يعني غياب الحياة الاجتماعية بكل معانيها، فإن النتيجة المترتبة على افتراضنا غياب الاخلاق، في الاصل، هي اننا سنفتقر في وضعنا الاصلي الى القدرة على الاختيار العقلاني. وهكذا يتضح، في ضوء هذا التحليل، ان الصيغة التي وضعنا فيها سؤالنا هي صيغة غير متماسكة منطقيا. فان نسأل: هل كنا سنختار الاخلاق فيما لو لم توجد الاخلاق في الاصل؟ هو ان نسأل، اذا صح التحليل السابق: هل كنا سنختار الاخلاق فيما لو لم تتوافر الشروط الضرورية لامتلاكنا القدرة على الاختيار؟ والسؤال الاخير، لا شك، غير متماسك منطقيا.

حتى نتجنب المشكلة الاخيرة، ينبغي ان نفهم السؤال على نحو مختلف عن فهم التعاقديين له. فبدل ان ننطلق، كما فعل التعاقديون تحت تأثير هوبز، من افتراض وجود البشر في حالة طبيعية، يجب ان ننطلق من افتراض وجودهم في حالة اجتماعية، وبالتالي حالة تخضع فيها، الى حد او آخر، علاقات الافراد بعضهم ببعض لقواعد خلقية. اننا لا نفترض هنا، اذن، ان البشر مواجهون بوضع عليهم ان يختاروا فيه بين الاخلاق وغياب الاخلاق. ان السؤال الذي سنفترض انه يواجههم، في هذه الحالة، هو السؤال التالي: على افتراض انكم وجدتم انفسكم في وضع ابتدأ يظهر فيه بوضوح ان القواعد الخلقية لم تعد، كما كانت، الموجه لسلوك البشر، الا في حالات قليلة وان الدلائل تشير الى ان الوضع سيسير الى اسوأ، فهل ستختارون بصفتكم كائنات عقلانية ترك الوضع يتدهور اكثر فأكثر ام ستختارون وضع حد لهذا التدهور لتحاولوا من ثم اعادة هذا الوضع الى سابق عهده؟(١٨) ان اعطاء الصيغة الاخيرة لسؤالنا الاصلي يفترض ان الذين

---

١٨) ان الخيار الذي يواجه به المجتمع في مثالنا الافتراضي ليس خيارا افتراضيا قط لشعب كالشعب اللبناني في وضعه الحالي.

يوجه اليهم السؤال هم كائنات اجتماعية نشأت في ظل شروط اجتماعية وقادرة، بالتالي، على القيام باختيارات عقلية.

اذا عدنا الآن الى سؤالنا، في صيغته الاخيرة، فهل من العقلانية في شيء ان نجيب بأننا سنختار البديل الاول، لا الثاني، اي ترك الوضع يتدهور اكثر فأكثر؟ طبعا لا. فإن الوضع الذي نواجه به ليس في مصلحة أحد وان الوقوف مكتوفي الأيدي ازاءه سيعني تدهوره الى اسوأ وتحوله، بالتالي، الى وضع مخالف على نحو اسوأ لمصلحة او خير كل واحد منا. فاذا كان غياب الاخلاق، كما رأينا، يعني غياب شرط من أهم الشروط الضرورية للحياة الاجتماعية القويمة، اذن فإن طروء ضعف كبير على تمسك الناس بالقواعد الخلقية، كما في الوضع المفترض في سؤالنا، يشكل خطوة كبيرة نحو غياب واحد من أهم شروط الحياة الاجتماعية القويمة. واذا كان الوضع، كما افترضنا، هو من النوع الذي سيسير الى اسوأ، في حال بقاء كل المتغيرات الاخرى كما هي، اذن فإن عدم تدخلنا لاعادة او محاولة اعادة الامور الى نصابها سيعني في نهاية التحليل غياب الاخلاق ونهاية الحياة الاجتماعية. بمعنى آخر، ان الوضع الذي تصورناه هو من النوع الذي، اذا اخترنا تركه في حالة تدهوره، سينتهي بنا الى حالة طبيعية او حالة شبيهة بها. ومن الواضح انه لا الحالة الاصلية ولا حالة كالاخيرة هي في مصلحة احد على الاطلاق.

لنحاول ان نفهم الآن، في ضوء الاعتبارات السابقة، لماذا يقوم اختيار اعادة الامور الى نصابها في مثالنا على اساس عقلاني. من الضروري ان نعمل في البداية على توضيح الشروط التي يجب ان تتوافر في الاختيار العقلاني. ان شروط الاختيار العقلاني التي تعنينا هنا في المقام الاول يمكن اجمالها، لاغراضنا، في الشروط التالية: اولا، ينبغي ان يكون الشخص الذي يفترض ان يقوم باختيار عقلاني حسن الاطلاع في كل الشؤون ذات العلاقة بموضوع اختياره، اي ان يكون على علم بكل الوقائع المناسبة. ثانيا، ينبغي ان يكون هذا الشخص على علم بالنتائج ـ وبالاخص النتائج البعيدة ـ المترتبة على الوقائع المعنية، اي ان يكون ذا قدرة على ان يستقرىء من معرفته لهذه الوقائع نتائجها المقبلة. ثالثا، ينبغي ان يكون هذا الشخص ذا قدرة على ان يستنبط من القضايا او المبادىء العامة التي لها علاقة بموضوع اختياره او بالوضع الذي يجد نفسه فيه ما يترتب عليها من نتائج منطقية محددة. رابعا، واخيرا، ينبغي ان يكون الحافز (السبب العقلي) لافعاله واختياراته هو رغبته في تأمين الحد الاعلى من الفرص لتحقيق

رغباته العقلانية الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر لتحقيق رغباته العقلانية.

ان أهمية الشروط الثلاثة الاولى بوصفها شروطا ضرورية للاختيار العقلاني لا تحتاج الى الكثير من التوضيح. فمن الواضح ان عدم توافر شروط كهذه يعني ان من يختار انما يختار بصورة عشوائية ويكون اختياره منطويا على الكثير من المجازفة، فلا يعود من الجائز حسبانه اختيارا عقلانيا. فبدون ان يعرف واحدنا ما هي الوقائع المرتبطة بموضوع اختياره ولا ما هي النتائج التي ستترتب عليها، فإنه ليس في وضع يمكنه فيه ان يضمن مقدما ان الاحتمال كبير انه في ما اختاره (على افتراض قيامه بالاختيار) لن يجعل وضعه أسوأ مما كان سيكون عليه فيما لو لم يختر ما اختاره. ولكن بما ان الاختيار العقلاني هو اختيار يستهدف، على الاقل، الضمان الى اقصى حد متاح لصاحب الاختيار بعدم جعل وضع الاخير اسوأ مما هو عليه، اذن لا يمكن لاختيار ان يكون عقلانيا في غياب الشروط الثلاثة الاولى.

ولكن ماذا عن الشرط الرابع والاخير؟ لماذا ينبغي ان يكون الحافز للفعل او الاختيار العقلاني هو تأمين الحد الاعلى من الفرص لتحقيق الرغبات العقلانية لصاحب الفعل او الاختيار الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر لتحقيق رغباته العقلانية؟ لماذا لا نقف عند حد القول ان الحافز للفعل او الاختيار العقلاني ينبغي ان يكون تأمين الحد الأعلى من الفرص لتحقيق الرغبات العقلانية لصاحب الفعل او الاختيار؟ بمعنى آخر، لماذا لا نجعل هذا الحافز لكل فرد هو تأمين الحد الاقصى من الفرص المعنية، بغض النظر عما اذا كان تأمين هذا الحد الاقصى ينسجم او لا ينسجم مع تأمين فرص مماثلة لكل فرد آخر؟

ان الشرط الرابع، كما صغناه في الاصل، لا مفر منه اذا اخذنا في الاعتبار الحالة التي تعنينا هنا. فما هو مطلوب منا في هذه الحالة ليس وصول كل منا بمفرده الى قرار، بل وصولنا مجتمعين الى قرار جمعي (او اتفاق) بخصوص ما ينبغي عمله للخروج من الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. فما الذي يمكن ان يشكل، في هذه الحالة، لكل شخص سببا عقليا لطلب الخروج من هذا الوضع؟ ان ما يمكن ان يشكل هذا السبب العقلي لكل منا هو رغبته في ان يؤمن له الخروج من الوضع المعني فرصا اكثر لتحقيق رغباته العقلانية. ولكن الى اي حد يمكن للوضع الجديد المتوقع الخروج اليه ان يؤمن لي من هذه الفرص ويظل مقبولا من قبل الآخرين بوصفهم اشخاصا تحركهم ايضا حوافز عقلية؟ الجواب الوحيد المعقول هنا هو: الى الحد الذي يسمح به تأمين فرص مماثلة لكل

شخص آخر لتحقيق رغباته العقلانية. السبب في ان هذا وحده هو الجواب المعقول هو ان كل شخص من بين الاشخاص المدعوين للمشاركة في اتخاذ القرار الجمعي المعني يعرف مقدما ان الآخرين لن يؤيدوا قيام اي وضع يعطيه فرصا اكثر مما يعطيهم لتحقيق رغباته العقلانية. فإذا كان كل شخص من بين هذه المجموعة عقلانيا، اذن لا شخص من هذه المجموعة يمكنه ان يرضى بأن يكون نصيبه من الفرص التي يتيحها الوضع الجديد المتوقع أقل من نصيب سواه. ولأن كل شخص عقلاني، فإنه لا يمكن ان يصل الى قرار قبل ان يضمن انه في الوضع الابستمائي المناسب، اي في الوضع الذي يتيح له معرفة الوقائع المناسبة. ومن هذه الوقائع واقعة ان الاشخاص المدعوين لمشاركته في اتخاذ القرار يتصفون بالعقلانية مثله، وبالتالي فإنه لا يمكن لأي منهم ان يرضى بأن يكون نصيبه من الفرص التي يتيحها الوضع الجديد المتوقع أقل من نصيب سواه. اذن، من الواضح ان كل شخص في هذه المجموعة هو في وضع يخوله لأن يستنتج انه لا يمكن الوصول الى قرار جمعي او اتفاق بخصوص ما ينبغي عمله بخصوص المشكلة التي تواجه المجموعة، الا اذا كان المسوغ العقلي لطلبه الخروج من وضعه الحالي الى وضع جديد هو رغبته في ان يؤمن له الوضع الجديد الحد الأعلى من الفرص لتحقيق رغباته العقلانية الذي تسمح به اتاحة فرص مماثلة لكل فرد آخر من افراد المجموعة. ولكن الوصول الى قرار جمعي او اتفاق هو أمر ضروري، في هذه الحالة، للخروج من الوضع الحالي الى الوضع الجديد. كذلك فإن العقل العملي يقضي بالخروج الى هذا الوضع الجديد. اذن، ما يتبع من القضايا الثلاث الاخيرة هو ان المسوغ العقلي لاشتراك أي فرد من افراد المجموعة في اتخاذ القرار المطلوب للخروج الى هذا الوضع الجديد لا يمكن ان يكون سوى رغبته في الخروج الى وضع يتاح فيه لكل فرد الحد الاعلى من الفرص لتحقيق رغباته العقلانية الذي تسمح به اتاحة فرص مماثلة لكل فرد آخر.

لنحاول ان نبين الآن كيف ان توافر الشروط الاربعة التي تناولناها لا بد من ان يقود الى الاتفاق، في الوضع الذي يعنينا في مثالنا، على ضرورة وضع حد لتدهور هذا الوضع واعادة الامور الى نصابها. ان الشرط الاول الذي ينبغي ان يتوافر للوصول الى قرار عقلاني بخصوص ما يجب عمله في الوضع الافتراضي في مثالنا هو ان يكون الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار بهذا الشأن على علم بكل الوقائع المناسبة. من هذه الوقائع المناسبة التي سبق ذكرها ان تعلق او تقيد الناس بالقواعد الخلقية ابتدأ يضعف الى حد كبير. توجد وقائع اخرى تتعلق بالطبيعة

البشرية كواقعة ان الانسان لا يميل الى التصرف تجاه سواه على النحو الذي يعرف ان سواه لن يتصرف عليه تجاهه هو. فاذا شعر واحدنا، مثلا، بأن الآخرين ميالون بصورة قوية لأن يخرقوا القواعد الخلقية، وبالتالي لأن يلحقوا أذى ما به كلما سنحت لهم الفرصة وأن لا وازع داخليا او خارجيا يمكن ان يزعهم عن ذلك، اذن لن يعود واحدنا يشعر انه ملزم بأن يستنكف عن الحاق اي اذى بهم عندما تسنح له الفرصة لذلك.

الشرط الثاني الذي ينبغي ان يتوافر هو ان يكون المدعوون لاتخاذ قرار عقلاني في الوضع الذي يعنينا على علم بالنتائج المترتبة، استقرائيا، على وقائع من النوع الذي ذكرناه. وهنا لا نحتاج الى كبير عناء لنتمكن من ان نستقرىء ان النتائج البعيدة المترتبة على هذه الوقائع هي ان الناس سيفقدون الثقة بعضهم ببعض ويتوقفون عن التعاون وتنسيق الجهود في ما بينهم لينصرف كل منهم الى تحقيق اهدافه الخاصة على طريقته الخاصة، غير عابىء بأهداف الآخرين. وفي ظل نتائج كالأخيرة، لن يعود بإمكان اي شخص ان يشعر بالأمان على حياته ومصالحه، وسيجد نفسه، بالتالي، في حالة خوف مستمر مما قد يصيبه من اذى من قبل الآخرين. بمعنى آخر، ان بالامكان هنا اثبات التعميم الاستقرائي التالي: ان وضعا، كالوضع الافتراضي في مثالنا، هو وضع، اذا ترك على حاله، سينتهي، عاجلا او آجلا، الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية، كما فهمها هوبز.

ان هناك تعميما استقرائيا آخر يمكن اثباته هنا، الا وهو ان هناك تناسبا طرديا بين تضاؤل الثقة المتبادلة بين الناس وتناقص حالات تعاونهم بعضهم مع بعض، من جهة، وبين انخفاض الفرص المتاحة لتحقيق كل لرغباته العقلانية. ان هذا التعميم يرتبط بما صار يعرف بـ"احراج السجناء"[19]. فقد صار واضحا،

---

19) ان الوضع الذي صار يعرف بـ "احراج السجناء" هو وضع من النوع الذي لا يوجد فيه سوى اشخاص تحرك كل واحد منهم دوافعه الانانية وحدها الى حد يجعله يطلب تامين اكثر ما امكن من النفع لذاته، بأي طريقة ممكنة. بمعنى آخر، ان كل شخص في هذا الوضع لن يترك أي فرصة تفوته لتحقيق اكثر ما امكن من النفع لذاته، حتى لو عنى ذلك تسبيب اكثر ما امكن من الضرر لسواه. ان وضعا كهذا هو وضع لا يمكن لأي شخص فيه ان يحقق من المكاسب لذاته الا ما يقع دون الحد الادنى من المكاسب التي يمكن ان يحققها لذاته فيما لو تعاون مع الآخرين وتخلى عن مساعيه المنفردة لتحقيق خيره الخاص على طريقته الخاصة غير عابىء بالآخرين وبصالحهم وخيرهم. أنظر:
Kurt Baier, "Rationality, Reason and the Good," in Copp and Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth**, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanhpld, 1985), pp. 202 - 205.

في ضوء تحليلنا السابق، ان الوضع الافتراضي في مثالنا يُتوقع ان ينتهي الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية كما فهمها هوبز. ولكن ما يعنيه هذا هو انه سينتهي الى حالة يكون فيها الحافز الوحيد لافعال واختيارات الفرد رغبته في توفير اكثر ما امكن من الفرص لنفسه ولو على حساب سواه. ولذا فإن هذا الوضع سينتهي الى حالة تتضاءل فيها الفرص المتاحة لأي فرد لتحقيق رغباته العقلانية الى دون الحد المقبول. ان الحالة الاخيرة هي تماما حالة "احراج السجناء". فالفكرة الاساسية هنا هي أنه لو عمل كل فرد من افراد المجتمع على ان يكون هو الرابح الأكبر، لانتهى كل فرد منهم الى ان يكون خاسرا. ان هناك حدا ادنى من التعاون وتنسيق الجهود يجب ألا نهبط دونه، والا نجعل الفرص المتاحة لكل فرد لتحقيق رغباته العقلانية تنخفض الى حد لا يرضى به أي كائن عاقل. يتضح، اذن، ان التعميم الاستقرائي الثاني الذي يمكن اثباته هنا هو التعميم القائل: ان حالة كالحالة الطبيعية في تصور هوبز ـ اي حالة ينتفي فيها التعاون وتنسيق الجهود بين أفراد المجتمع ويعمل كل على تحقيق خيره الخاص على طريقته الخاصة ـ هي حالة لا يمكن لاحد ان يضمن فيها توافر الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

الشرط الثالث الذي ينبغي ان يتوافر في من هم مدعوون لاتخاذ قرار عقلاني في الوضع الافتراضي في مثالنا هو، كما رأينا، ان يكون هؤلاء ذوي قدرة على ان يستنبطوا من القضايا العامة او المبادىء التي لها علاقة بموضوع القرار ما يترتب عليها منطقيا من نتائج محددة. فحتى الآن لدينا قضيتان عامتان لهما علاقة بموضوع القرار الذي يفترض اتخاذه في وضعنا الافتراضي، وهما التعميمان الاستقرائيان:

(١) ان وضعا صار فيه تقيد الناس بالقواعد الخلقية ضعيفا الى حد كبير هو وضع، اذا لم نفعل اي شيء لاعادته الى نصابه، سينتهي الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية و:

(٢) ان حالة كالحالة الطبيعية هي حالة لا يمكن لاحد فيها ان يضمن الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

اذا أضفنا الآن ان كل شخص من الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار عقلاني بخصوص الوضع الافتراضي في مثالنا يتوافر فيه الشرط الاول، اذن كل واحد منهم يعرف الوقائع المتصلة بهذا الوضع، كما وصفناها سابقا. وبإمكانه، على افتراض توافر الشرط الثالث فيه، ان يستنبط، في ضوء هذه المعرفة، من

التعميمين الاخيرين انه:

(٣) اذا لم نفعل أي شيء لاعادة الوضع المعني الى نصابه، فإن هذا الوضع سينتهي الى حالة لا يمكن لأي احد فيها ان يضمن الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية[٢٠].

يجب تذكير القارىء هنا اننا نفترض ايضا ان الشرط الثاني متوافر وأن من يفترض فيهم، بالتالي، اتخاذ القرار العقلاني المطلوب يعرفون صدق التعميمين الاستقرائيين (أي (١) و (٢) في العملية الاستدلالية الاخيرة) وبالتالي يعرفون صدق النتيجة [أي رقم (٣)] المترتبة منطقيا عليهما.

ننتقل الآن الى الشرط الرابع. هذا الشرط، كما رأينا، يتعلق بما يعنيه ان يكون قرار او فعل شخص عقلانيا في حالات كالتي تعنينا هنا، أي حالات من النوع الذي يكون فيه هذا الشخص مدعوا لأن يقرر مع آخرين ما الذي ينبغي عمله بخصوص مشكلة تعنيهم جميعهم على حد سواء. ان توافر هذا الشرط يعني، على الاقل، ان كل شخص من الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار عقلاني بخصوص الوضع الذي يعنينا في مثالنا لن يرضى بحالة يتحقق فيها اقل من الحد الادنى من الفرص المطلوبة لتحقيق رغباته العقلانية. اذن:

(٤) لا شخص (من الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار) الا ولديه مسوغ عقلاني كاف لرفضه ان ينتهي الوضع المعني الى حالة لا يمكن لاي احد فيها ان يضمن الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

وما يتبع من (٣) و(٤) هو أنه:

(٥) لا شخص (من الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار) الا ولديه مسوغ عقلاني كاف لأن يفعل شيئا لاعادة الوضع المعني الى نصابه.

---

٢٠) ان هذا الاستنباط يتخذ الصورة التالية: لنفترض ان "أ" يرمز الى القضية "ان الوضع هو وضع صار فيه تقيد الناس بالاخلاق ضعيفا"، و"ب" يرمز الى القضية "لم يفعل أحدنا شيئا لاعادة الوضع الى نصابه"، و"جـ" الى القضية "سينتهي الوضع الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية"، و"د" الى القضية "لا يمكن لأي أحد في هذه الحالة أن يضمن الحد الأدنى من الفرص... الخ. "لدينا هنا ثلاث مقدمات هي: (١) أ، و(٢) أ ← (ب ← جـ)، و(٣) جـ ← د. بإمكاننا هنا ان نستنبط من (١) و(٢): (٤) ب ← جـ. وبإمكاننا الآن أن نستنبط من (٣) و(٤): (٥) ب ← د. والقضية الاخيرة هي، في الواقع النتيجة رقم (٣) في المتن.

فإذا كان لـدى كل شخص مسـوغ عقلي كـاف لرفض النتيجـة المترتبـة على عدم فعل شيء لاعادة الوضع الى نصابه، اذن لدى كل شخص مسوغ عقلي كاف لفعل شيء لاعادة الوضع الى نصابه. هذا هو الأساس الذي يقوم عليه استـدلالنا النتيجة الاخيرة [القضية (٥)] من (٣) و (٤). وما تعنيه هذه النتيجة هو ان كـل الـذين تتوافـر فيهم الشروط الاربعـة الضروريـة لاتخاذ قـرار عقـلاني في وضعنـا الافـتراضي سيصلون الى نفس القرار، اي القـرار الذي يقضي بضرورة القيـام بما يلزم لاعادة الوضع الى نصابه. ولكن ان اعادة الوضع الى نصابه تعني هنـا العودة الى ضمان تقيد الناس بالقواعد الخلقية. اذن، فإن مـا اوصلنا اليـه تحليلنا السـابق هو ان العقل العملي يقضي بوجود اجماع لدى كل الاشخاص المعنيين باختيار وضع تخضع فيه علاقاتنـا بعضنا ببعض للقـواعد الخلقيـة على وضـع لا تخضع فيـه هذه العلاقات للقواعد الخلقية.

الا انه من الواضـح ان خضوع عـلاقاتنـا بعضنا ببعض للقواعد الخلقيـة، وبالتالي تقيدنا بهذه القواعد قد يكون لوازع خـارجي او داخلي. فهـل ثمة فـرق، من زاوية ما تستوجبه اعتبارات العقل العمـلي، بين ان يكـون الوازع داخليـا وأن يكون خارجيا؟ هنا نأتي الى الشق الثاني الـذي ينطوي عليـه سؤالنا الاصـلي: لماذا الاخلاق؟ اننا هنـا نريـد ان نعرف لمـاذا ينبغي ان نكون خلقيـين، بمعنى ان نتقيد بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى أنها قواعد خلقية. ولكن هذا يعني اننا نريـد ان نعرف لماذا ينبغي ان يكون الوازع لنا في سلوكنا الخلقي داخليا وليس خارجيا. فهل من مسوغ عقلي لأن نكون خلقيين بهذا المعنى؟

لا شك انه اذا كـان الوازع خـارجيا، فـإن هذا سيـوفر لكـل شخص الحد الادنى من الفرص المطلوبة لتحقيق رغباته العقلانية، شريطة ان يكون هذا الوازع قويا وفعالا بما فيه الكفاية. ولكن مما لا شك فيه ايضا انه سيوفر فرصا اقـل مما يمكن توفيره فيها لو كـان الوازع داخليـا وقويـا بما فيـه الكفايـة. فإن كـون الوازع خارجيا فحسب يعني وجود سلطة قوية تردع الافراد عن خرق القواعد الخلقية عن طريق التهديد بالعقاب. ولكن في غياب أي وازع داخلي لدى هؤلاء الافراد، فان على هذه السلطة ان تضمن عن طريق الوسـائل البـوليسية ومـا شابههـا ضبط اكبر عـدد ممكن من مرتكبي "المخـالفـات" الخلقيـة. وهـذا، لا شـك، سيكـون عـلى حسـاب حريـات الافراد، لأن دولـة كهذه لا يمكن ان تكـون ذات اجهزة فعـالـة لتقـوم بعملها بـاعتبارهـا رقيبا عـلى السلوك الخلقي، الا اذا كانت دولـة بـوليسيـة بالمعنى العصري للكلمة. اذن، من الـواضح ان وجـود وازع داخلي قـوي بما فيـه

الكفاية هو البديل للدولة البوليسية، وهـو البديـل الافضل. فبـالاضافـة الى ضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية فإنه يجنبهم الرقابة البوليسية المستمرة بكل ما يستتبعه هـذا من تقييد كبـير لحريـاتهم. ولكن لا شك ان ضـمان تقيد الافـراد بـالقـواعـد الخلقية مع ضمان حرياتهم الى الحد المعقول يوفر فرصا اكثر لهؤلاء الافـراد لتحقيق رغباتهم العقلانية من البديل الأخر.

ان المسـألـة الاخـيرة ذات اهميـة كبـيرة لغـرض معـالجتنـا الشق الثـاني من السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقيـين؟ فالعقـلاني، كما رأينـا، لا يرضى بـالحـد الادنى من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية، اذا كـان هناك بـديل يـوفر له فرصا اكثر. بمعنى آخر، ان العقلاني يـرضى بالحـد الادنى فقط في الحالات التي يجد فيها ان اي جهد يوجهه نحو طلب المزيد اما يتركه حيث هو او يهبط بـه دون الحـد الادنى. ولكن اذا كـان بـالامكـان، في وضعنـا الافـتراضي، لكـل الافـراد المدعوين لاتخاذ قرار عقلاني ان يختاروا البديل الذي يوفر لهم فرصا تزيد على الحد الادنى، فإنه سيكـون لدى كـل منهم، لا شك، مسـوغ عقلي كـاف لاختيار هـذا البديل. ولكن، كما رأينا سابقا، فإن الحالة التي يجد هؤلاء الافراد انفسهم فيها في مثالنا هي حالة لا تسمـح لاي فرد بـأن يطالب سـوى بالحـد الاعلى من الفـرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية الذي يسمح به اعـطاء فرص مماثلة لكل فـرد آخر. وبما ان اختيار البديل الذي يقضي بتقيد الناس بالقواعـد الخلقية، وتقيـدهم بها لوازع داخلي في المقام الأول، هو الذي يـوفر لكـل فرد الحـد الاعلى من هـذه الفرص الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر، اذن فإن لدى كـل فرد مسوغا عقلانيا كافيا لاختيار هذا البـديل. ولكن اختيـار هذا البـديل عـلى اساس عقلاني هو اختيارنا ان يكون البشر خلقيين، بمعنى ان يتقيدوا بالقواعد الخلقيـة لا لسبب آخـر سوى كـونها قواعـد خلقية. انـه اختيار عقـلاني - اي اختيار يفـرضه العقل العملي - لأن يكون المسوغ العقـلي لتقيد الفـرد بقاعـدة خلقية او اخـرى لا شيء سوى كون هذه القاعدة قاعدة خلقية.

الفصل الرابع عشر

الأساس العقلي للتسويغ الخلقي

الفصل الرابع عشر

الاساس العقلي للتسويغ الخلقي

حاولنا في الفصل السابق ان نبين لماذا يستوجب العقل العملي ان نكون خلقيين. في معالجتنا لهذه المسألة، لم نتصدّ للسؤال: كيف نقرر، عقلانيا، ما الذي يعنيه على وجه التحديد ان نكون خلقيين؟ بمعنى آخر، لم نتعرض لما يترتب، على وجه التحديد، على الشرط المادي للقواعد الخلقية، اي الشرط الذي يستوجب ان تكون القواعد الخلقية لخير الجميع بالتساوي. ان مسألة كهذه تستوجب معالجتها ان نقرر كيف يجب ان نفهم الخير الخلقي. ان هناك نظريات خلقية مختلفة - معيارية وميتا - اخلاقية تتعلق بطبيعة الخير الخلقي وشروطه الجوهرية ومضمونه المحدد. كيف نقرر، عقلانيا، اية نظرية نختار من بينها؟ وبما ان هذه النظريات هي، في نهاية الامر، نظريات في التسويغ الخلقي، اذن فإن سؤالنا يتحول الى السؤال: هل ثمة اساس عقلي لاختيار نظرية في التسويغ الخلقي دون سواها؟

من بين المحاولات الكثيرة لمعالجة السؤال الاخير توجد ثلاث محاولات تستأثر بالاهتمام هي محاولة ألن جويرث Alan Gewirth ومحاولة ريتشارد برانـدت Brandt واخيرا محاولة نورمان دانيالز Daniels التي هي تطوير لافكار نجدها لدى جون رولز Rawls[1]. المحاولة الاولى تختلف بصورة اساسية عن المحاولات السابقة

(١) أنظر: Alan Gewirth, **Reason and Morality** (Chicago: The University of Chicago Press. 1978); Richard Brandt, **A Theory of the Good and the Right** (Oxford: =

وكذلك عن المحاولتين الاخريين اللتين سنتناولهما في هذا الفصل في انها لا تلجأ سوى الى مفهوم الفعل الانساني لاشتقاق مبدأ جوهري للتسويغ الخلقي. ان جويرث، كما سنبين بالتفصيل، بعد حين، لا يكتفي بالبرهنة، او بالاحرى بمحاولة البرهنة، على ان المبدأ الجوهري المعني متضمن منطقيا في طبيعة الفعل الانساني، بل يذهب ايضا الى حد محاولة البرهنة على ان التناقض هو، لا محالة، نصيب كل من يرفض هذا المبدأ[٢]. ان هذا الموقف، اذن، يجد ان الاساس العقلي لاختيار مبدأ كالذي نشير اليه مبدأ اخيرا للاخلاق وللتسويغ الخلقي يكمن في ان رفض هذا المبدأ يزج بنا في موقف متناقض.

اما الموقف الثاني الذي يعود الى ريتشارد براندت، فإنه يأخذ بالتصور العملي للتسويغ الخلقي. فالمنطلق الاساس، بالنسبة لريتشارد براندت، ليس مفهوم الفعل الانساني مجردا، بل مفهوم الفعل الانساني بما هو فعل عقلاني، اي فعل يعبر عن رغبات عقلانية[٣]. ان المسألة التي تستأثر باهتمامه، على وجه التحديد، هي توضيح الشروط الضرورية والكافية للاختيار العقلاني ليبين من ثم ان نسقا خلقيا ما (او مبدأ ما للتسويغ الخلقي) يكون ذا اساس عقلي لشخص ما اذا وفقط اذا كان لا بد لهذا الشخص من ان يختار تعميمه في المجتمع ككل، في ما لو توافرت في اختياره شروط الاختيار العقلاني المعنية. ان الموقف الثاني، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، لا يقود، كالموقف الاول، الى اسباغ طابع مطلق على المبدأ الخلقي الذي نختاره، حتى ولو توافرت في هذا الاختيار كل الشروط الضرورية والكافية لكونه اختيارا عقلانيا.

الموقف الثالث الذي سنتناوله في هذا الفصل يختلف كثيرا عن سابقيه. انه موقف يعود بنا الى الحدسية كما نجدها في فلسفة جون رولز، وليس في فلسفة

= Clarendon Press of Oxford University Press, 1979); Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", **The Journal of Philosophy** 76 (1979), pp. 256 - 282

٢) Alan Gewirth, op. cit., P. X

٣) أنظر بالاضافة الى كتاب براندت الذي ذكرناه سابقا:
Richard Brandt, "Explanation of Moral Language", in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth,** (Tototwa, New Jersey: Rowman and Allanheld Publishess, 1985), pp. 104 - 119.

جي. أي. مور الخلقية التي سبق وعالجناها[4]. ان النظريـة التي يقوم عليهـا هذا الموقف والتي صارت تعرف بنظرية التوازن التـأملي الـواسع (WRE) Wide Reflective Equilibrium تقول ان نسقا او مبدأ خلقيا ما يمكن اعتباره مسوغا عقـلانيا (بـالنسبة لشخص مـا) فقط اذا كان هـذا الشخص سيسلم بصحته عنـدما يكـون في حالـة توازن تأملي واسع. والحالة الاخيرة، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، هي حالـة من الاستقرار والتماسك الاعتقادي، حيث يكون النسق او المبدأ الخلقي المعني مـترابطا منطقيا مع احكام الشخص الخلقية المناسبة والمروّى فيهـا considered. وفيها تكـون النظريات الخلفية Background theories، الخلقية وغير الخلقية، مؤيدة للنسق او المبدأ المعني على نحو مستقـل نسبيا عن التـأييد الـذي يستمده من تـطابقه مـع الاحكام الخلقية المروى فيها[5].

لنبدأ الآن بمعالجة موقف جويرث. جـويرث، كـما ألمحنا سـابقا، يحـاول ان يشتق مبـدأ مطلقـا للتسويـغ الخلقي من مفهـوم الفعـل الانسـاني. ان هنـاك، في نظره، سمات ثابتة وجوهرية مشتركة بين كل الافعال الانسانية، وهي السمات التي يدعوها جويرث "السمات الجنسية للافعال" (generic features of actions) لكونها مميـزة لجنس او مقـولة الفعـل ككل[6]. ان هـذه السمات تقـرر المحتوى الضروري لكـل فعل من الافعال، بمعنى انه لا يكون بالامر المتماسك منطقيا ان نفترض ان واحدنا قام بفعل ما ولكن ما فعله لا يمتلك سمة او اكثر من السـمات المعنية. ان اسنـادنا هذه السمات، اذن، الى الافعال هو أمـر ضروري منطقيـا. واذا تبين، كـما يدعي جـويرث، ان المعيـار او المبدأ الاخـير لـلأخـلاق مشتق منـطقيـا من كـون الفعـل الانساني يمتلك السمات المـذكورة، اذن فـإن هذا المعيـار او المبدأ ضروري منـطقيا ايضا، لأن الضرورة المنطقيـة، كالصـدق، وراثية منـطقيا. بمعنى آخـر، اذا كانت مقـدمات الاستنبـاط المنـطقي صـادقـة بـالضرورة المنـطقيـة، اذن فـلا يمكن لهـذا

---

٤) أنـظر: John Rawls, A Theory of Justice, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 20-21, 48-5.

انـظر ايـضـا: J. Rawls, "The Independence of Moral Theory", (Presidential Address) **Proceedings of the American Philosophical Association,** 48 (1974 - 75)

٥) للمزيد من الاستيضاح حول المقصود بنظرية التوازن التأملي الواسع، أنظر: Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibriuem and Theory Acceptance in Ethics", **The Journal of Philosophy** 76 (1979).

٦) .Gewirth, op. cit., p. 25

الاستنباط ان يكون صحيحا ما لم تكن نتيجته ايضا صادقة بالضرورة المنطقية.

ان السؤال الذي لا بد ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: ما هي هذه السمات الضرورية للفعل التي يتحدث عنها جويرث وكيف يمكن اشتقاق اية نتائج معيارية او خلقية منها؟ ان الفعل، من حيث كونه موضوعا للمحمولات الخلقية ومن حيث كونه يخضع لمعايير العقل العملي، ذو سمتين جنسيتين مترابطتين، وهما سمة الحرية وسمة الغائية او القصدية. وما يقصده جويرث بالفعل الحر او الفعل الارادي هو الفعل الذي يخضع لسيطرة الفاعل. وهذا، بدوره، يعني ان الفاعل يختار القيام به بدون اكراه، من اي نوع، وهو على علم بالظروف المحيطة بهذا الفعل والنتائج القريبة المترتبة على القيام به[7]. اما السمة الثانية، سمة الغائية او القصدية، فإن ما يعنيه جويرث بها هي تلك السمة التي تميز الفعل الذي يكون القيام به بدافع تحقيق غاية معينة. ان الفعل الغائي، بمعنى آخر، هو الفعل الذي يجد تفسيره او مسوغه العقلي في كون الفاعل اختار القيام به لاعتقاده بأن هذا هو السبيل لتحقيق غاية ما من غاياته[8]. وهاتان السمتان الجنسيتان هما اللتان تشكلان، في نظر جويرث، الاساس المنطقي المسوغ للمبدأ الاخير للاخلاق، اي ما يسميه "مبدأ الاتساق الجنسي" The Principle of Generic Consistency[9].

حتى نرى بصورة اوضح كيف تشكل السمتان المذكورتان، في نظر جويرث، اساسا منطقيا مسوغا لمبدأ الاتساق الجنسي، لنحاول ان نفهم اكثر ما الذي يعنيه بهاتين السمتين. لنبدأ بسمة الحرية. فحتى تكون حركات او سلوكات ما افعالا بالمعنى الحق، وبالتالي شيئا يتسم بالحرية، ينبغي ان تتوافر الشروط السببية التالية[10]. اولا، ينبغي ألا يكون السبب الذي تصدر عنه هذه السلوكات قسريا مباشرا، فيزيائيا او سيكولوجيا. وثانيا، ينبغي ألا تصدر هذه السلوكات عن منعكسات من أي نوع خاصة بالفاعل او عن جهل او عن حالة مرضية للفاعل. ثالثا، ينبغي ألا تكون هذه السلوكات نتيجة عوامل قسرية غير مباشرة، كأن تكون نتيجة لاكراه الفاعل على القيام بها من قبل شخص آخر.

---

٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

٨) نفس المصدر.

٩) ان هذا المبدأ يقول، حسب الصيغة التي اعطاها جويرث لهذا المبدأ: "أفعل بموجب ما تقتضيه الحقوق الجنسية لمتلقي نتائج افعالك وما تقتضيه حقوقك الجنسية على حد سواء". المصدر السابق، ص ١٣٥. الحقوق الجنسية هي الحقوق المشتقة منطقيا من السمات الجنسية للفعل.

١٠) يتناول جويرث هذه الشروط بالتفصيل في: نفس المصدر، ص ص ٣١ - ٣٧.

ولكن جويرث لا يكتفي، كما رأينا، بهذه الشروط السالبة، بل يضيف اليها شرط ان يكون الفاعل مسيطرا على سلوكه بواسطة اختياره اياه بدون اكراه وبمعرفة منه لما يترتب على هذا الاختيار من نتائج قريبة. ان السيطرة على السلوك، بهذا المعنى، تستوجب ان يكون الاختيار نتيجة للتأمل العقلي في البدائل المختلفة لغرض معرفة أي بديل منها هو البديل الافضل او الانسب بالنسبة لاغراض الفاعل. فإن الفاعل في حالة سيطرته على سلوكه يعرف، فيما يعرف، ما هو الفعل الذي يقوم به او يزمع على القيام به ولماذا يقوم به او يزمع على القيام به وما هي النتائج القريبة المترتبة على القيام به ومن هم الذين سيتأثرون بهذه النتائج(١١).

ان الملاحظات الاخيرة حول ما هو متضمن في مفهوم سيطرة الفاعل على افعاله تقودنا الى السمة الجنسية الثانية للافعال، اي سمة الغائية. ففي اختيار الفاعل القيام بفعل ما دون سواه من البدائل المتاحة له، فإنه يفترض فيه، لا شك، ان يعرف ما هو الفعل الذي اختاره. بمعنى آخر، انه يفترض فيه ان يستهدف القيام بهذا الفعل او يضعه نصب عينيه باعتباره الفعل الذي يبغي القيام به. بالاضافة الى هذا، فإنه يستهدف القيام به اما لذاته او لتحقيق نتائج يرغب في تحقيقها من وراء القيام بهذا الفعل او للأمرين معا(١٢). وهكذا يتضح، في نظر جويرث، "ان القصد او الغرض، بمعنى المحتوى المرغوب للفعل، هو الوجه الآخر للسيطرة والاختيار اللذين يكونان الطوعية او الحرية واللذين هما معنيان بتحقيق المحتوى المرغوب"(١٣).

ان الطابع الغائي للفعل، في نظره، ذو جانب اجرائي مثلما هو ذو جانب جوهري. فإن استهداف شيء ما، كغاية، ينطوي على القيام بمجهود لتحقيق هذه الغاية. ان الاستهداف، اذن، ديناميكي الطابع. وهو، في جانبه الديناميكي، اجرائي وأدائي، لأن محاولة تحقيق غاية ما تتكون من حوادث او عمليات ننخرط فيها لغرض الوصول الى هذه الغاية. هنا نجد تشابها بين الطابع الطوعي للفعل وطابعه الغائي. غير ان هاتين السمتين الجنسيتين للفعل تظلان متميزتين في كون السمة الغائية ـ الديناميكية للفعل تتكون من كون الفاعل يستهدف غاية او هدفا

---

١١) نفس المصدر، ص ٣١.
١٢) نفس المصدر، ص ٣٨.
١٣) نفس المصدر.

ما، بينما طوعية (حرية) الفعل تتكون، في المقام الاول، من سيطرة الفاعل على سلوكه[١٤]. وهكذا يتضح، في نظر جويرث، ان غائية الفعل، بجانبيها الديناميكي والادائي، تتضمن، بعكس طوعية الفعل، "اشارة جوهرية الى الغاية او الهدف الذي يتصوره الفاعل لفعله"[١٥]. ان هذا ما يجعل السمة الغائية للفعل تساهم بصورة مميزة في ما يسميه جويرث "البنية المعيارية للفعل"، هذه البنية التي، كما سنبين، تشكل الاساس الذي يحاول ان يشتق منه منطقيا المبدأ الاخير للاخلاق.

من الامور التي لها اهميتها لغرض محاولته اشتقاق المبدأ النهائي للاخلاق من السمات الجنسية للفعل الأمر المتعلق بالترابط القائم بين غائية الفعل ورغبات الفاعل وما يتوق اليه. فما هو مشترك بين كل الحالات التي يتوق فيها الفاعل لان يفعل شيئا ما هو ان الفاعل يمتلك موقفا ايجابيا من غاية او هدف الفعل. وهذا الموقف الايجابي، فيما يذهب اليه جويرث، يتكون من ثلاث سمات[١٦]. السمة الأولى هي تركيز اهتمام الفاعل على ما هو مستهدف من الفعل دون سواه مما قد يشكل موضوعات ممكنة لاهتمامه. والسمة الثانية تكمن في الطابع الاتجاهي Vectorial للموقف الايجابي. فعلى افتراض بقاء كل شيء آخر على حاله، فإن الفاعل، في اتخاذه موقفا ايجابيا من الغاية المستهدفة، انما سيميل الى دفع نفسه نحو تحقيق هذه الغاية بالذات، لا أي شيء سواها. والسمة الثالثة تكمن في ان ميله لتحريك نفسه نحو الغاية المعنية يرافقه اهتمام بتحقيق هذه الغاية او تصميم على تحقيقها.

غير أن ما هو ذو اهمية لاغراض جويرث هنا هو الرباط الضروري بين غائية الفعل، من جهة، ورغبات الفاعل، من جهة ثانية. فإن هذا الرباط، في نظره، يشكل الاساس لاستنتاجه ان الفاعل ينظر الى غاياته، بالضرورة، على انها حسنة، وبالتالي لاصداره بصورة مضمرة حكم - قيمة على هذه الغايات[١٧]. ان حكم - القيمة هذا يقود، بالضرورة، بدوره، الى احكام معيارية اخرى، تقويمية وديونطيقية deontic[١٨]، تجعل من المحتم منطقيا وصولنا، كما يدعي جويرث، الى

---

١٤) نفس المصدر، ص ٣٩.
١٥) نفس المصدر.
١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.
١٧) المصدر نفسه، ص ٤١.
١٨) الحكم الديونطيقي Deontic هو حكم مؤداه، ان فعلا ما الزامي او ان شخصا ما له الحق في أمر ما.

المبدأ المطلق للاخلاق.

حتى نفهم بصورة أوضح كيف يستنبط جويرث هذا المبدأ المطلق للأخلاق من سمتيّ الفعل الجنسيتين اللتين تناولناهما، فلنبدأ، اولا، باعطاء أطروحته الاساسية شكلها المكتمل. هذه الاطروحة، في شكلها المكتمل، تقول "ان كل فاعل agent ملزم منطقيا، بحكم انخراطه في الفعل، بقبول مبدأ اخلاقي أعلى ذي مضمون معياري محدد. وذلك لأن اي فاعل ينفي او يخرق هذا المبدأ يناقض نفسه"(١٩).

لنحاول الآن ان نبين ما هو الاساس الذي يفترض، في نظره، ان تقوم عليه هذه الاطروحة. ان هذا الاساس يكمن في ادعائه ان للفعل "بنية معيارية"، على حد تعبيره. وهذا الادعاء يقوم، بدوره، على افتراضات ثلاثة(٢٠). الافتراض الاول مؤداه ان كل فاعل، كما رأينا، يصدر بصورة مضمرة احكاما معيارية، وبصورة اكثر تحديدا احكاما حول خيرية غاياته، وبالتالي حول الخيرية الضرورية لحريته وصالحه اللذين هما شرطان ضروريان لقيامه بالافعال اللازمة لتحقيق غاياته. الافتراض الثاني مؤداه انه، بسبب هذه الخيرية الضرورية، لا فاعل الا ويصدر، بصورة مضمرة، حكما ديونطيقيا يدعي فيه ان له حقا في ضمان حريته وصالحه. والافتراض الثالث مؤداه انه ينبغي على كل فاعل ان يدعي ان له هذا الحق في ضمان حريته وصالحه. فإنه فاعل مترقب له غايات يرغب في تحقيقها، مما يحتم عليه منطقيا ان يعمم قائلا ان كل من هو في وضع مماثل لوضعه (اي كل فاعل غائي مترقب) له نفس الحق في ضمان حريته وصالحه.

لنأخذ الافتراض الاول. ليس من الصعب هنا ان نرى ان ما يصح قوله ديالكتيكيا (اي من وجهة نظر الفاعل) هو ان الفاعل، في استهدافه تحقيق غاية ما، انما يضفي على هذه الغاية قيمة ايجابية. ان جويرث ينطلق في تحليله هذا من النظرية الاكوينية في غائية الفعل التي تجد اساسها في فلسفة ارسطو الخلقية. فبناء على وجهة النظر هذه، ان هناك علاقة ضرورية او تصورية بين كون الفاعل يستهدف تحقيق غاية ما وكونه ينظر الى تحقيقها على انه شيء حسن او يتصف بالخيرية بمعنى من المعاني. فالفعل الغائي ديناميكي بمعنى انه يمثل محاولة الفاعل

---

١٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

٢٠) المصدر نفسه، الفصل الثاني. يعالج جويرث في هذا الفصل باسهاب البنية المعيارية المزعومة للفعل والاسباب التي تحتم منطقيا، في نظره، اسناد بنية معيارية للفعل.

الوصول الى هدف معين. انه فعل قصدي. ان ديناميكيته القصدية هذه تجعل من موضوعه يبدو، بالضرورة، في نظر الفاعل شيئا حسنا او شيئا مرغوبا. لا يعني هذا طبعا، بالضرورة، انها تجعل من موضوع الفعل شيئا حسنا او مرغوبا بالمعنى الخلقي، بل حسنا او مرغوبا وفق معيار ما، خلقي او غير خلقي، قد يكون مضمرا في سياق سلوك الفاعل. ان الفاعل يضفي، بحكم الديناميكية القصدية لفعله، قيمة على موضوع الفعل بمعنى واسع جدا للقيمة. وعندما ندرك هذا الامر، فلا يسعنا سوى ان نتفق مع جويرث على ان هناك، فعلا، علاقة ضرورية او تصورية بين كون غاية ما هي موضوع فعل شخص ما وكون هذا الشخص يحكم بصورة مضمرة على هذا الموضوع بأنه حسن او خير بمعنى من المعاني.

من الامور الاخرى التي يمكننا ان نتفق مع جويرث بصددها الامر المتعلق بأن ما هو ضروري للفاعل لتحقيق غاياته، كائنة ما كانت، ينحل الى شرطين اساسيين، شرط تأمين الحرية للفاعل وشرط تأمين صالحه، وان ما هو ضروري لما هو حسن او خير هو نفسه حسن او خير. اذن اذا اضفنا الآن الى هذا تسليمنا ايضا مع جويرث بأن غايات الفاعل لا يمكن ان تشكل غاياته الفعلية، الا اذا كانت، من وجهة نظره، شيئا حسنا أو ذا خيرية، اذن ينبغي ان نستنتج معه ان تأمين حرية الفاعل وتأمين صالحه هما شيء حسن، من وجهة نظر الفاعل.

ان كون الحرية ذات قيمة وسيلية امر واضح، فانه بدون سيطرة الفاعل على سلوكه لا يمكنه تحقيق غاياته. ان الفاعل يجد في اي تهديد لهذه السيطرة تهديدا لحصوله على ما هو حسن، مما يكسب هذه السيطرة قيمتها الوسيلية. غير ان الفاعل لا يقف، في نظر جويرث، عند حدود النظر الى حريته على انها ذات قيمة وسيلية، بل يذهب الى أبعد من ذلك ويضفي عليها قيمة كامنة. ان قيمتها الكامنة مستمدة، للفاعل، من مجرد كونها مكونا جوهريا للفعل الغائي، اي شرطا حتى للامكان المنطقي للفعل.

ان الفاعل لا يثمن فقط حرية أفعاله على انها خير ضروري، بل وايضا طابعها الغائي. فبما انه ينظر الى كل غاية من غاياته على انها شيء حسن، بمعنى من المعاني، اذن فإنه ينظر في كل حالة الى ما يرفع المستوى الذي وصل اليه تحقيق اهدافه وغاياته على انه ايضا شيء حسن. واذا نظرنا الى الغائية الجنسية لافعاله على نحو يشمل كل افعاله، فإنه يكون بإمكاننا ان نرى، في نظر

جويرث، ان هذه الغائية الجنسية تشتمل على ثـلاثة انـواع من الخيرات[٢١] اولا، ان الفاعل يضفي قيمة ايجابية على تلك الجـوانب من صالحـه التي تشكل الشروط الضرورية القريبة لقيامه بأي فعل. ثانيا، انه يضفي قيمة ايجابيـة على ضرورة الا ينخفض المستوى الذي وصلت اليه قدرته على تحقيق اهـدافه بسبب فقـدانه لشيء يبدو له حسنا ثالثا، فإنه يضفي قيمة ايجـابية عـلى ضرورة ارتفاع مستـوى تحقيق اهدافه عن طريق حصوله على شيء يبدو له حسنا، اي حصوله على مـا استهدفـه من وراء الفعل. ان النوع الاول من الخيرات الذي يشتمل على ما يسميه جويرث "الخـيرات الاساسيـة" Basic Goods يتكون، في الـواقع، من كـل ما هـو ضروري لقيام الفاعـل بأفعـاله، من سـلامته الفيـزيائيـة ـ الحياتيـة وما يضمنهـا، كالـطعام والمأوى والملبس، الى سلامته النفسية (اي توازنه النفسي وشعوره بالثقـة فيما يخص الامكـانية العـامة لتحقق اهـدافه. امـا النوع الثـاني ـ وهـو مـا يسميـه جـويـرث "الخيرات غير المطروحة" non - subtractive goods - فإنه يشتمل على احتفـاظ الفاعـل بـأي شيء في حـوزتـه يبـدو لـه حسنـا. ان فقـدان اي شيء كهـذا يعني تخفيض المستوى الذي وصله تحقيقه لاهدافـه، وهو، لهـذا السبب، أمر غـير مرغـوب من زاويـة نظر الفـاعل. ان الخـيرات التي يتكون منهـا النوع الثـاني تتضمن الخـيرات الاسـاسية وكـذلك اي خـيرات قد تكـون في حوزة الفـاعل قبـل قيامـه بفعل من الأفعال. والنوع الثالث هو الذي يسميه جويرث "الخيرات الاضافيـة او الجمعية" Additive goods ففي قيام الفاعل بفعل ما، فإنـه يستهدف تحقيق الهـدف الذي من اجله يفعل ما يفعله، وبالتالي ان يكسب شيئا يبدو حسنا له. ان كسبـا كهذا، في نظر جويرث، يعني رفع المستوى الذي وصله تحقيق الفاعل لاهدافه، ولذلك فهـو أمر حسن، من منظور الفاعل. فهو يعكس بصورة مباشرة الطبيعـة الدينـاميكية ـ القصدية لفعله التي من أجلها يبذل ما يبذله من جهد.

ما ركزنا عليه حتى الآن هو الافتراض الاول الذي يقوم عليه ادعاء جويرث ان للفعـل بنية معيـارية. هـذا الافتراض يتلخص في القـول ان الطابـع الـطوعي والغائي للفعل يعطيه بنية يصح بموجبها، من وجهة نظر الفاعل، استنبـاط، ليس فقط خيرية الغاية التي يستهدفها الفعل، بل وايضا الخيرية الضرورية لحرية وغائية الفاعل بأبعادها الثلاثة، من كون الفاعل يفعل ما يفعله لتحقيق غـاية معينـة. ان

---

(٢١) نفس المصدر، ص ٥٣ ـ ٥٧.

انخراط الفاعل في القيام بأفعال غائية يلزمه منطقيا، بناء على الافتراض الاول، بأن يصدر حكم القيمة الذي يقضي بنظره الى حريته وغائيته بأبعادها الثلاثة على انهما خيران ضروريان. الا ان هذا، بدوره، يستلزم منه منطقيا ان يسلم بحكم ديونطيقي معين. هنا ننتقل الى الافتراض الثاني الذي يقوم عليه ادعاؤه ان للفعل بنية معيارية. هذا الافتراض، كما رأينا، مؤداه ان الفاعل، لانه ينظر الى حريته وصالحه على انهما خيران ضروريان، فإنه لا مهرب له منطقيا من ان يسلم بأن له الحق في هاتين السمتين الجنسيتين لافعاله.

ان القول هنا ان الفاعل يرى ان له الحق في السمتين الجنسيتين لافعاله يعني انه يرى انه لا يجوز لاحد ان يتدخل في اي امر له علاقة بالشروط الجوهرية المسبقة لافعاله. فإن الخيرات الجنسية هي الشروط الضرورية، ليس فقط للقيام بفعل معين بدل فعل آخر، بل للقيام بأي فعل على الاطلاق. من هنا يتضح لجويرث كيف يصبح ضروريا انتقال الفاعل من حكم القيمة المضمر ان حريته وصالحه خيران جنسيان الى الحكم الديونطيقي ان له الحق في هذين الخيرين الجنسيين وانه من غير الجائز لاحد ان يمنعه من امتلاكهما[٢٢]. ان هذا واضح، في نظره، من كون من ينفي ان له الحقوق الجنسية[٢٣] المشار اليها يناقض نفسه[٢٤]. إن جويرث يقدم هنا برهانا بالخلف (**reductio ad absurdum**)، اي يبدأ بافتراض نقيض ما يريد البرهنة على صدقه ليحاول من ثم ان يبين ان افتراضا كهذا متناقض منطقيا، مما يعني بطلان الافتراض الاصلي. اذن، فإن الافتراض الذي يبدأ به هو ان شخصا ما نفى ان له الحقوق الجنسية المعنية. ان هذا النفي يعني نفيه ايضا للحكم الديونطيقي "لا شخص يجوز له (او كل شخص ينبغي ان يستنكف عن أن) يتدخل في ما يعني حريتي وصالحي". غير ان نفي هذا الشخص للحكم الديونطيقي الاخير يتناقض، في نظر جويرث، مع تسليم هذا الشخص بأن حريته وصالحه خيران ضروريان او جنسيان. فإن هذا الشخص، مثله مثل أي شخص آخر، لا مهرب له، في نظر جويرث، من ان يضفي قيمة ايجابية على حريته وصالحه بوضفهما ضروريين لتحقيق اغراضه التي هي، في نظره، خير. فإن هذا الشخص، من حيث هو فاعل غائي، اي فاعل يريد تحقيق الغايات التي يفعل من اجلها، فإنه لا بد من ان يريد ايضا ضمان عدم حصول

---

٢٢) نفس المصدر، ص ٧٧.

٢٣) المقصود بالحق الجنسي هنا حقه في خير جنسي.

٢٤) نفس المصدر، ص ٨٠.

انتهاك لحريته وصالحه. وان يريد شيئا كهذا هو ان يطلب الزام الآخرين بعدم انتهاك حريته وصالحه، مما يعني، بالضرورة، افتراضه ان له الحق في حريته وصالحه. وهكذا يتضح، بناء على تحليل جويرث هذا، أن نفي اي شخص لامتلاكه الحقوق الجنسية المشار اليها هو بمثابة نفيه لما لا مهرب له منطقيا من افتراض صدقه. ولذلك فإنه يزج به في تناقض منطقي.

ان هذا ينقلنا الى الافتراض الثالث الذي تقوم عليه اطروحة جويرث. فإنه ينبغي على كل فاعل ان يدعي ان له الحق في ضمان حريته وصالحه لانه فاعل مرتقب له غايات يرغب في تحقيقها، مما يحتم عليه منطقيا ان يعمم قائلا ان كل من هو في وضع مماثل لوضعه (اي كل فاعل غائي مرتقب) له نفس الحق في ضمان حريته وصالحه. ان هذا الافتراض يتضمن ان الفاعل، لانه ينبغي ان يسلم بكونه ذا حقوق جنسية حتى لا يناقض نفسه، اذن فإن عليه ايضا، لنفس السبب، ان يسلم بأن كل فاعل مرتقب سواه يمتلك نفس الحقوق الجنسية. فإذا صح تحليل جويرث الذي تناولناه في الفقرات الاخيرة، فإن ما يترتب عليه هو انه لا مهرب منطقيا لأي فاعل مرتقب من ان يسلم بحيازته على حقوق جنسية، مثل حقه في الحرية وحقه في ضمان صالحه. ولكن بما ان هذه الحقوق الجنسية مشتقة منطقيا من السمات الجنسية لافعال الفاعل المرتقب، اذن لا يمكن منطقيا لاي فاعل مرتقب ان يسوغ، من وجهة نظره، ادعاءه انه يمتلك الحقوق الجنسية المذكورة دون ان يعترف في الوقت نفسه ان كل فاعل مرتقب سواه يمتلك هذه الحقوق. فإذا نفى، مثلا، ان فاعلا سواه يمتلك هذه الحقوق الجنسية، فإنه بهذا يفترض، بالضرورة، ان اتسام الافعال بالسمات الجنسية التي ذكرناها لا يشكل مسوغا كافيا لامتلاكه الحقوق الجنسية المشار اليها. الا ان افتراضه امتلاك هذه الحقوق الجنسية هو، كما رأينا، افتراض لا مفر له منه، منطقيا، انطلاقا من كونه فاعلا مرتقبا ومن كون افعاله، بالتالي، تتسم بالسمات الجنسية التي ذكرناها. من الواضح، اذن، ان ادعاءه انه ذو حقوق جنسية كالتي اشرنا اليها ونفيه امتلاك سواه لهذه الحقوق هو بمثابة افتراضه ان ما هو كاف في حالته لتسويغ ادعائه هذا ليس كافيا لتسويغ ادعاء مماثل في حالة سواه. ولكن اذا كانت الحالة الاخيرة حالة فاعل مرتقب وتتسم افعاله بنفس السمات الجنسية التي تتسم بها افعال السابق، اذن فإن السابق يناقض نفسه في نفيه امتلاك الاخير لنفس الحقوق الجنسية.

من السهل ان نبين الآن، في ضوء توضيحنا للافتراضات الثلاثة التي تقوم عليها اطروحة جويرث، كيف يشتق جويرث منطقيا مبدأ الاتساق الجنسي من

السمات الجنسية للافعال. ان عملية الاشتقاق هذه يمكن تلخيصها في الخطوات التالية[٢٥]: ان الشخص بوصفه فاعلا هو البادىء لافعاله او المسيطر عليها بواسطة اختياره الواعي المستهدف تحقيق شتى الغايات. وبما ان الشخص يرغب في تحقيق غاياته، فإنه ينظر الى حريته وصالحه، اللذين يشكلان الشرطين الاساسيين لوصوله الى غاياته، على انهما خيران ضروريان. اذن، ليتجنب الوقوع في تناقض، فإنه يجد ان لا مهرب له من ان يسلم بأن له الحق في حريته وصالحه وأن اي حق من حقوقه الجنسية يجد اساسه الاخير في كونه فاعلا غائيا مرتقبا. ولكن ما يعنيه كون شخص ذا حق في امر ما هو انه ينبغي استنكاف سواه عن القيام بأي فعل يحول بينه وبين الحصول على حقه. اذن ان يسلم واحدنا بأن كل فاعل غائي مرتقب سواه له الحق في حريته وصالحه هو ان يسلم بأن عليه ان يستنكف عن القيام بأي فعل يتعارض مع حرية وصالح اي شخص سواه من متلقي نتائج افعاله. ان عليه، حتى يتجنب التناقض، ان يقوم بما يتفق مع حرية وصالح سواه، مثلما عليه ان يقوم بما يتفق مع حريته وصالحه هو نفسه. واذا اضفنا الآن ان كل شخص يتسم بالعقلانية وان العقلانية، كما يفهمها جويرث، تعني التقيد بمبدأ عدم التناقض وبمعايير وقواعد الاستنباط والاستقراء، اذن لا يعود ثمة مهرب من وصولنا الى النتيجة الاخيرة التي يعمل جويرث على ايصالنا اليها. هذه النتيجة الاخيرة هي ان كل شخص، من حيث هو فاعل انساني عقلاني، سيتبنى مبدأ نهائيا للاخلاق، المبدأ القائل: افعل بموجب ما تقتضيه الحقوق الجنسية لمتلقي نتائج افعالك وما تقتضيه حقوقك الجنسية على حد سواء. وهذا المبدأ هو مبدأ الاتساق الجنسي.

الى اي مدى نجح جويرث في محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي من السمات الجنسية للفعل؟ انه لا اعتراض، في نظري، على ادعاء جويرث ان ما يصح قوله، ديالكتيكيا، (اي من وجهة نظر الفاعل) هو ان الحرية والغائية بأبعادها الثلاثة خيران ضروريان. فأن افعل يعني، بالضرورة، لا شك، ان استهدف تحقيق امر ما يبدو حسنا لي. وبالتالي فإنه لا يمكن، من زاوية نظري، الا ان أثمن حريتي وصالحي على انهما خيران ضروريان. فإنهما الشرطان الاساسيان للقيام بأي فعل، اي لتحقيقي اي أمر من الامور التي تبدو حسنة لي.

---

٢٥) ان تلخيصنا لها يعتمد على تلخيص جويرث نفسه لها. أنظر: نفس المصدر، ص ١٧١.

غير ان انتقال جويرث من القول ان الفاعل لا بد من ان ينظر الى حريته وصالحه على انهما خيران ضروريان الى النتيجة القائلة ان الفاعل لا يمكنه الا ان يؤكد حقه في حريته وصالحه هو انتقال مشكوك فيه. فبينما اسناد صفة الخيرية الضرورية من قبل الفاعل على حريته وصالحه لا يستوجب اكثر من كون الفاعل لا يمكنه ان يستغني عن حريته وصالحه لتحقيق اي غاية من غاياته، فإن تأكيده حقه في حريته وصالحه يستوجب توافر شروط مستقلة عن الفاعل وعن السمات الجنسية لافعاله حتى يكون ذا معنى.

حتى نفهم أكثر ما الذي نرمي اليه من وراء ملاحظتنا الاخيرة، لنحاول اولا ان نفهم ما هي الشروط التي بدونها لا يمكن ان يكون لكلامنا على الحقوق اي قيمة ـ صدق. ان هذه مسألة جد هامة. لأن المسوغ الرئيس والنهائي الذي يقيم عليه جويرث استنتاجه ان كل شخص، بوصفه فاعلا غائيا، سيؤكد حقه في تأمين حريته وصالحه هو انه سيزج بنفسه في تناقض فيما لو نفى ان له الحق في تأمينهما. ولكن اذا تبين أنه، ضمن اطار تحليل جويرث، لا يمكن ان يكون لاثبات الشخص امتلاكه اي حق جنسي اي قيمة ـ صدق، اذن فإن هذا الاثبات هو اثبات زائف. غير انه حيث لا يوجد اثبات بالمعنى الحق، لا امكان للنفي، وبالتالي لا امكان لحصول تناقض عن طريق النفي.

لنعد، اذن، الى سؤالنا: ما هي الشروط التي بدونها لا يمكن ان يكون لكلامنا على الحقوق اي قيمة ـ صدق؟ ان شرطا من اهم هذه الشروط، في نظري، هو الشرط الاجتماعي. ان الكلام على الحقوق، سواء بمعناها القانوني او بمعناها الخلقي السابق منطقيا على المعنى القانوني، لا ينشأ، اصلا، الا ضمن اطار اجتماعي. والمقصود بهذا، بصورة اكثر تحديدا، هو انه لا يمكن لاستعمال مفهوم الحق ومشتقاته المنطقية ان يكون له اي معنى، الا حيث توجد جماعة ينبغي تنظيم علاقات افرادها بعضهم ببعض على نحو يضمن ان اعطاء الحرية لاي شخص لأن يفعل ما يلزم لتحقيق غاياته لا يتعارض مع اعطاء حرية مماثلة لكل شخص آخر. فاذا افترضنا ان الوضع الذي نجد انفسنا فيه هو، على سبيل الجدل، من النوع الذي يمكن لكل فاعل غائي فيه ان يحقق غاياته، كائنة ما كانت، بمعزل تام عن الآخرين، فإنه لن يكون ثمة اي معنى، في هذه الحالة، للكلام على الحقوق. فلا شخص في الحالة التي وصفناها يحتاج لقيام الآخرين بأي فعل او لاستنكافهم عن القيام بأي فعل لتحقيق اي غرض من أغراضه. ولذلك فإذا قلنا، في هذه الحالة، ان لشخص ما ش الحق في كذا وكذا، فإن

قولنا هذا سيكون بمثابة القول انه ينبغي استنكاف كل شخص سواه (اي كل من لا يمكن ان يكون بين افعاله اي فعل يتعارض مع حق ش) عن القيام بأي فعل يتعارض مع حق ش. الا ان القول الاخير، لا شك، خال من المعنى. فان نقول انه ينبغي الاستنكاف عن القيام بأفعال من نوع معين هو ان نفترض مسبقا ان افعالا من النوع المعني هي افعال متاح لنا القيام بها. ولكن هذا تماما ما لا يمكننا افتراضه في مثالنا عن الافعال التي يؤدي القيام بها الى عرقلة مساعي هذا الشخص او ذاك للحصول على ما يبتغيه. اذن، لا يمكننا ان نسند اي معنى، في الوضع الذي افترضناه، لكلامنا على الحقوق.

ومثلما ان الكلام على الحقوق لا يمكن ان ينشأ ضمن وضع يمكن لاي فرد ضمنه ان يحقق كل ما يبتغيه بمعزل عن الآخرين، كذلك فإنه لا يمكن ان ينشأ ضمن وضع يحتاج بعضنا فيه لبعض لتحقيق اغراضه، هذا اذا لم يوجد في هذا الوضع من هو على استعداد لاحترام حرية وصالح سواه وللتعاون مع سواه لاي غرض يخصه او يخص سواه. ان وضعا كهذا تفقد فيه كل الينبغيات الخلقية(من "ينبغي") قوتها المعيارية. فلا معنى لأن نقول، في وضع كهذا، انه ينبغي ألا يقوم اي شخص بأي فعل يتعارض مع صالح أي شخص آخر أو مع ممارسة هذا الشخص الآخر لحريته. فإذا كنا نعلم مسبقا ان الوضع هو من النوع الذي لن يعير فيه اي شخص اي اهمية او احترام لحرية وصالح الآخرين، اذن فلا معنى لأن نحض او نحاول ان نحض اي شخص على القيام او الاستنكاف عن القيام بتلك الافعال التي يعبر القيام بها او الاستنكاف عن القيام بها عن احترام لحرية وصالح سواه او عن رغبة للتعاون مع سواه لاغراض تتعلق بحرية وصالح اي منهما. من هنا نرى كيف لا يمكن اسناد اي قوة معيارية لقولنا في وضع كهذا انه ينبغي ان نفعل ما لا يتعارض مع حرية وصالح سوانا. ولكن اذا كان القول الاخير مجردا من اي قوة معيارية، فإن الشيء نفسه يجب ان ينطبق على الحكم الديونطيقي "ان لكل شخص الحق في تأمين حريته وصالحه". فإن المدلول المعياري للقول الاخير غير مستقل منطقيا عن المدلول المعياري للقول السابق، مما يعني ان فقدان السابق لقوته المعيارية يحتم منطقيا فقدان الاخير لقوته المعيارية.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان الكلام على الحقوق لا يمكن ان ينشأ الا ضمن اطار اجتماعي يتوافر فيه شرطان اساسيان. الشرط الاول هو وجود حاجة لدى افراد المجتمع بعضهم لبعض ولتعاون بعضهم مع بعض. والشرط الثاني هو

وجود استعداد لدى افراد المجتمع للتعاون ولاحترام بعضهم لحرية وصالح بعضهم الآخر. ان مفهوم الحق هو دالة للحاجة لتنظيم علاقات الافراد بعضهم ببعض ضمن اطار اجتماعي ـ تعاوني. وخارج الاطار الاخير، لا امكان لتطبيق مفهوم الحق. لا نقصد الى القول هنا انه ليس لمفهوم الحق اي علاقة بما يسميه جويرث "السمات الجنسية للفعل"، بل ما نقصد اليه هو فقط ان ما يسميه جويرث "البنية المعيارية" للفعل لا يمكن ان تتضمن وحدها الحكم الديونطيقي "انا، صاحب الفعل، أملك الحق في حريتي وصالحي". فإذا صح تحليلنا السابق، اذن فإن الحكم الديونطيقي الاخير لا يمكن ان يكون حكما ديونطيقيا بالمعنى الحق الا ضمن اطار اجتماعي تتوافر فيه شروط كالتي تناولناها. ولكن بما ان شروطا كهذه مستقلة منطقيا عن السمات الجنسية للفعل وعن مكونات البنية المعيارية للفعل، على افتراض ان له بنية معيارية، اذن، فإنه لا معنى لاسناد الفاعل قوة معيارية، اي مدلولا معياريا للحكم الديونطيقي المزعوم انطلاقا من البنية المعيارية وحدها لافعاله. واذا جرد حكم كهذا من مدلوله المعياري، انتفى، بالضرورة، طابعه الديونطيقي. وان ينتفي طابعه الديونطيقي هو ان ينتفي امكان كونه ادعاء من قبل الفاعل انه يمتلك حقا في حريته وصالحه.

ما يتضح ايضا، بناء على تحليلنا السابق، هو ان الحكم المعني، لأنه لا يمكن ان يكون سوى حكم ديونطيقي زائف ضمن اطار تحليل جويرث، هو حكم لا يمكن ان تكون له قيمة ـ صدق بوصفه حكما ديونطيقيا. اذن فإن نفي الفاعل لهذا الحكم لا يمكن ان يزج به في اي تناقض منطقي. فإن نفيه، بسبب افتقاره الى اي مدلول معياري، لا يمكن ان يعني نفيا للحكم المعياري "ينبغي ان يستنكف كل شخص عن القيام بأي فعل لا يتفق مع حريتي وصالحي" (اي حرية وصالح الفاعل صاحب الحكم الديونطيقي المزعوم). اذن، اذا لم يكن الحكم الديونطيقي المزعوم حكما ديونطيقيا بالمعنى الحق، اذن فلا معنى لقول جويرث انه لا مهرب منطقيا للفاعل من قبول هذا الحكم بوصفه حكما ديونطيقيا، على اساس ان نفيه لهذا الحكم يقوده الى تناقض منطقي. فإنه لا امكان هنا لاثبات اي حكم ديونطيقي او لنفي اي حكم كهذا. وبالتالي، فلا معنى هنا للقول ان نفي الفاعل للحكم الديونطيقي المعني غير ممكن، ديالكتيكيا، (اي من وجهة نظر الفاعل)، ما دام لا يوجد حكم كهذا يمكن ان يشكل موضوعا للاثبات او النفي.

ان نقطة الضعف الاساسية في تحليل جويرث هي، اذن، تجريده مفهوم

الحق، في تحليله، من اي مدلول اجتماعي. واذا صح تحليلنا السابق، فإن تجريد هذا المفهوم من مدلوله الاجتماعي هو بمثابة تجريد له من مدلوله المعياري. ولكن ماذا يبقى من هذا المفهوم اذا جرد من مدلوله المعياري؟ والاهم من هذا لغرض تقييمنا لموقف جويرث هو ماذا يبقى من تحليل جويرث اذا جردنا هذا المفهوم من مدلوله المعياري؟ فإن تحليله، كما اوضحنا سابقا، لا يمكن ان يوصله، بالضرورة المنطقية، الى مبدأ الاتساق الجنسي، الا اذا تبين ان نفي كل شخص، بوصفه فاعلا غائيا، لحقه في حريته وصالحه يعني نفيه للحكم المعياري "ينبغي ان يستنكف كل شخص عن فعل اي شيء يتعارض مع حريتي وصالحي". فإن نفي الحكم الاخير متكافىء منطقيا مع الحكم "ينبغي الا يستنكف بعضهم عن فعل اي شيء يتعارض مع حريتي وصالحي"[٢٦]. ولكن الحكم الاخير يتعارض منطقيا مع كون الفاعل يثمن، بوصفه فاعلا غائيا، حريته وصالحه على انهما خيران ضروريان. ولكن اذا كان تجريد مفهوم الحق من شروطه الاجتماعية يعني، كما ندعي، تجريده من مضمونه المعياري، اذن فإن نفي الفاعل، ضمن اطار تحليل جويرث، لحقه في حريته وصالحه لا يمكن ان يشكل نفيا لاي حكم معياري. وبالتالي، فإنه لا يمكن ان يقود الى التناقض الذي افترض جويرث انه سيقود اليه لا محالة.

توجد مشكلة اخرى في تحليل جويرث تجعل من محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي من السمات الجنسية للفعل اما محاولة ترتكب اغلوطة الاشتراك او اغلوطة المصادرة على المطلوب[٢٧]. في الواقع، ان جويرث، كما سنبين بعد حين، يواجه هنا احراجا منطقيا صعبا. فإنه لا يمكنه ان يتجنب ارتكاب أي اغلوطة من

---

٢٦) ان نفي القضية الكلية الموجبة "كل شخص هو شخص ينبغي ان يستنكف. . الخ" متكافىء منطقيا مع اثبات القضية الجزئية السالبة "ليس بعض الاشخاص شخصا ينبغي ان يستنكف. . . الخ".

٢٧) أغلوطة الاشتراك (اللفظي) equivocation هي أغلوطة نرتكبها في الحالات التي تستلزم فيها صحة استدلال ما ان يكون كل حد من حدوده التي تتكرر اكثر من مرة مستعملا بنفس المعنى، بينما يوجد حد فيه يتكرر اكثر من مرة نستعمله بمعنيين مختلفين. انظر: عادل ضاهر، "اشتراك (في اللفظ) "الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الاول (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٥)، ص ص ٧٢ - ٧٣. اما المصادرة على المطلوب Begging the Question فهي أغلوطة نرتكبها عندما نفترض في مقدماتنا مسبقا صدق القضية التي نحن بصدد البرهنة على صدقها.

هاتين الاغلوطتين الا بارتكاب الثانية.

لنحاول ان نبين اولا لماذا يرتكب جويرث اغلوطة الاشتراك. هنا لا بد من العودة الى محاولته الانتقال منطقيا من الحكم الديونطيقي الذي يفترض ان يكون متضمنا في بنية الفعل المعيارية الى مبدأ الاتساق الجنسي، بوصفه مبدأ مطلقا للاخلاق. ان محاولته هذه، كما رأينا، تحتاج الى مقدمتين بالاضافة الى الحكم الديونطيقي. الاولى هي المقدمة التي تقول اذا كان لاي شخص الحق في حريته وصالحه، اذن ينبغي ان يستنكف كل شخص آخر عن القيام بأي فعل يتعارض مع حرية السابق وصالحه. والمقدمة الثانية هي التي تفترض انه ما دام الاساس الذي يقوم او يمكن ان يقوم عليه ادعاء اي شخص بأن له الحق في حريته وصالحه هو كونه فاعلا غائيا، اذن لا يمكن منطقيا لأي شخص ان يدعي ان له الحقوق الجنسية المعنية، الا اذا افترض ان كل شخص سواه له نفس هذه الحقوق. ان المقدمة الاولى هي التي تعنينا هنا، لا الثانية. والسؤال الذي يطرح نفسه، بخصوص هذه المقدمة، هو حول معنى "ينبغي" في هذه المقدمة. ان جويرث، يجب ان نذكر، لا يمكنه بعد، وهو ما زال بصدد اشتقاق المبدأ النهائي المزعوم للاخلاق، ان يعطي اي مضمون خلقي محدد لاي مقدمة من مقدماته. فبدون معرفتنا لما يشكل المعيار او المبدأ النهائي للاخلاق، لا يمكننا ان نعرف بعد ما هو المضمون الذي يجب ان نسنده الى اي حكم خلقي. وبالتالي، فإنه لا يمكننا ان ندعي بعد امتلاكنا لأي معرفة خلقية. من الواضح، اذا، ان المقدمة الاولى ليست مقدمة خلقية ولا يمكن ان تكون كذلك ما دام ليس متاحا لنا بعد ان نمتلك اي معرفة خلقية. وهذا، بدوره، يعني ان "ينبغي" في هذه المقدمة ليست ولا يمكن ان تكون ذات مدلول خلقي في سياق عملية اشتقاق جويرث لمبدأ الاتساق الجنسي.

اذا صح تحليلنا السابق، اذن فلا مهرب لجويرث هنا من ارتكاب اغلوطة الاشتراك. فإن النتيجة التي يبغي الوصول اليها هي مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه المبدأ النهائي للاخلاق. هذا المبدأ يقول، كما رأينا، "ينبغي على كل شخص ان يقوم بما يتفق مع الحقوق الجنسية لسواه ولذاته على السواء". ولكن "ينبغي" في القضية المعيارية الاخيرة ذات مدلول خلقي بالضرورة. والاشتراك هنا واضح. فإن "ينبغي" في المقدمة الاولى ليست "ينبغي" الخلقية، بينما هي كذلك في النتيجة. وما دامت صحة استدلال جويرث تتوقف على استعمال "ينبغي" بنفس المعنى، اذن فإن جويرث، بسبب الاشتراك اللفظي المشار اليه، فشل في اشتقاق

مبدأ الاتساق الجنسي من مقدماته.

من الواضح، اذن، في ضوء ما سبق، انه لا يوجد سوى بديل واحد امام جويرث لانجاح عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي. هذا البديل يكمن في استعمال "ينبغي" في الحالتين اللتين تشكلان مدار نقاشنا هنا استعمالا تواطئياً Univocally (بنفس المعنى). ولكن لنلاحظ هنا ما الذي يترتب على استعمالها على النحو الاخير. فإن امامه هنا خيارين: فإما يعطي لـ "ينبغي" مدلولا خلقيا في الحالتين او يعطي لها مدلولا غير خلقي. غير ان الخيار الاخير لا يصلح لاغراضه، اذ انه يحاول الوصول الى نتيجة خلقية. لا يبقى أمامه، اذن، سوى الخيار الاول. هنا يتضح ان ضمان نجاحه في اتمام عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي يستلزم منه اعطاء مدلول خلقي للمقدمة الاولى، اي المقدمة القائلة "ينبغي على كل شخص ان يستنكف عن القيام بأي فعل... الخ". ولكن، كما بينا سابقا، فإنه قبل وصول جويرث الى مبدأ الاتساق الجنسي، من حيث هو المبدأ النهائي للاخلاق، فإنه لا يمتلك اي اساس بعد لاعطاء اي حكم خلقي مضمونه المحدد. بمعنى آخر، قبل وصوله، ديالكتيكيا ومنطقيا، الى مبدأ الاتساق الجنسي، فإنه ليس في وضع يسمح له بأن يقول ما الذي ينبغي ان يكون او لا يكون على وجه التحديد من منظور خلقي. وبالتالي، فإنه ليس في وضع يسمح له بأن يقول "ينبغي (خلقيا) على كل شخص ان يستنكف عن القيام بأي فعل يتعارض مع حريتي وصالحي". اذن، ان ينطلق جويرث من قضية خلقية كالاخيرة، في سياق محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي، هو ان يصادر على المطلوب. انه لا أمل، اذن، في ان ينجح جويرث في الوصول الى المبدأ الاخير، ما دام لا يمكنه تجنب الوقوع في فخ الاشتراك الا بالمصادرة على المطلوب.

لننتقل الآن الى المحاولة الثانية لتزويدنا بأساس عقلي للاختيار بين النظريات او الانساق الخلقية المتنافسة. هذه المحاولة، كما رأينا، تعود الى ريتشارد براندت. ان محاولة براندت كانت في المقام الاول محاولة لتجنب النزعة الحدسية التي اعتقد براندت انه وجدها في نظرية جون رولز في الاخلاق[٢٨]. ان اول ما يركز عليه براندت، لتجنب مساوىء النظرة الحدسية، او ما يعتقد انه مساوئها، هو ضرورة ان يقوم التسويغ في الاخلاق على المنطق والوقائع وحدهما. ان هذا ايضا يميزه عن

---

٢٨) ان محاولة براندت ان يزودنا بأساس عقلي للتسويغ الخلقي التي تعنينا هنا هي المحاولة التي نجدها في آخر مؤلفاته. أنظر:

.Richard Brandt, **A Theory of the Good and the Right**, op. cit.

جويرث الـذي اعتقد، كـما بينا، انـه بإمكـاننا الاكتفـاء بالمنـطق اساسـا للتسويـغ الخلقي. ولكن هناك مسألة اخرى يركز عليهـا برانـدت، الا وهي المسألـة المتعلقة بردم الهوة بين تسويغ نظرية خلقية وحفز واحدنـا لقبول مستلزمـاتها. فـلا تسويـغ خلقيا ذو اهمية، في نظره، ان لم يشكل ايضـا حافـزا على الفعـل. وبالتـالي، فإن النـظرية الخلقيـة لا تكون مقبـولة عـلى اساس عقـلي فقط لانها تقوم عـلى المنـطق والوقائع، بل، بالاضافة الى ذلك، ينبغي ان تكـون من النوع الـذي لا يملك ي كائن ذي رغبات عقلانية الا ان يتبناها ويعمل بمقتضاها.

ان هناك، اذن، شرطين منهجيين للتسويغ الخلقي. الشرط الاول - وهو مـا يسميه دانيالـز "الشرط التجريبي"(٢٩) - هـو ان يكون التسـويغ الخلقي قـائما عـلى المنطق والوقائع. والشرط الثـاني هو ان يكـون التسويـغ من النوع الـذي يحفز اي كائن ذي رغبات عقلانية على العمل بمقتضى مـوضوعـه، (اي بمقتضى النظريـة او الانظومة الخلقية التي تشكل موضوع التسويغ)(٣٠). ان تركيز بـراندت عـلى الشرط الثاني يظهر بوضوح انه يتبنى التصور العملي للتسويغ الخلقي. وتبنيه لهذا التصـور هو تماما ما يقوده الى جعل البحث في شروط الاختيار العقلاني والرغبات العقلانية محور اهتمامه. فإن ما يريد ان يصل اليـه في نهاية الامـر هو الاطـروحة القـائلة ان نظرية خلقية ما او نسقا خلقيا ما يكون مسوغا عقـلانيا لشخص مـا اذا وفقط اذا كان هذا تماما ما سيختاره هـذا الشخص ليكون النسق الخلقي السـائد في مجتمعـه فيما لو كان اختياره عقلانيا بصورة تامة.

اذن، نحن امـام سؤال هام لاغـراض برانـدت هنا، الا وهـو: ما معنى ان يكون الاختيار عقلانيا بصورة تامة؟ ان المسألـة البارزة في فهم بـراندت للعقـلانية ولما يعنيه ان تكـون اختيارات واحـدنا عقـلانية بصـورة تامـة هي محاولتـه ان يأتي بنظرية في العقلانية تحل محل نظرية هيوم. فالنظرية الاخـيرة، كما رأينـا في الفصل الاول، تتضمن ان النقد العقلي لا يمكن ان يطال الرغبـات. العقل، فيـما يذهب اليه هيوم، يقرر ما هي انجع الوسائل لتحقيق رغباتنا ولكن ليس مـا الذي ينبغي ان يشكل رغباتنا. ان براندت، بالمقابل، يتكلم على الرغبات على انها عقـلانية او

---

(٢٩) Norman Daniels, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics", in Copp and Zimmerman (eds.), **Morality, Reason and Truth** (Tototwa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985), p. 121.

(٣٠) Richard Brandt, op. cit., pp. 186 - 187.

لا عقلانية، مما يعني انه، بعكس هيوم، لم ير الى الرغبات بوصفها شيئا لا يمكن ان يطاله النقد العقلي. فإن "عقلاني"، فيما يذهب اليه براندت، "يشير الى الافعال والرغبات... التي تصمد امام اقوى انواع النقد... الذي يقوم على الوقائع والمنطق"(٣١).

ولكن ما معنى ان نلجأ الى الوقائع والمنطق هنا لنتبين ما هو عقلاني او "صحيح" بين رغباتنا وما هو لا عقلاني او "خاطىء" بينها؟ هنا يحاول براندت اولا اعطاء تعريف اجرائي لمفهوم الرغبة العقلانية، مستعينا بالعلاج النفسي الادراكي Cognitive Psychotherapy. فإن اخضاع واحدنا للعلاج النفسي الادراكي يشكل سيرورة "مواجهة رغباتنا بمعلومات مناسبة عن طريق تمثيل [الاخيرة] بصورة متكررة على نحو نموذجي حي وفي الوقت المناسب... ان هذه السيرورة تعتمد ببساطة على التأمل في المعلومات المتاحة لنا... وعلى استعمال اللغة التقييمية، والمكافأة والقصاص الخارجيين، او استعمال الشعور المستحث - حالات كالاسترخاء"(٣٢). من هنا نفهم لماذا ذهب براندت الى ان العلاج النفسي الادراكي هو القمين بتزويدنا بالمعيار الذي نحتاج اليه للتمييز بين العقلاني واللاعقلاني من رغباتنا. وهذا المعيار، باختصار، هو صمود الرغبات بعد اخضاع صاحبها للعلاج النفسي الادراكي. فالرغبات التي لا تأتي عليها عملية اخضاع الشخص لعلاج نفسي كهذا هي رغبات عقلانية، اما التي لا تصمد من خلال هذه العملية فهي لا عقلانية.

ان شرطا ضروريا من شروط الاختيار العقلاني، في نظر براندت، هو ان تكون الرغبات التي توجه هذا الاختيار رغبات عقلانية بالمعنى الذي ينطبق عليه التعريف الاخير. بمعنى آخر، ان نقول ان اختيار شخص ما لشيء ما هو اختيار عقلاني بشكل تام هو ان نقول ان الرغبات التي تفسر اختياره هي تماما الرغبات التي كانت ستظل على حالها فيما لو أخضع صاحبها لعملية علاج نفسي ادراكي او التي كانت ستولدها فيه هذه العملية، على افتراض انها لم تكن رغباته. الا ان هناك شرطا آخر ضروريا للاختيار العقلاني بصورة كاملة. هذا الشرط الثاني، فيما يذهب اليه براندت، هو انه ينبغي ان يكون موضوع الاختيار تماما ما كان سيشكل موضوع اختيار هذا الشخص فيما لو كانت كل المعلومات المناسبة

---

(٣١) نفس المصدر، ص ١٠.
(٣٢) نفس المصدر، ص ١١٣.

حاضرة، معلومة معلومة، لوعيه بشكل قوي[٣٣]. والكلام على المعلومات المناسبة هنا هو كلام على المعلومات التي لو كانت متوافرة للشخص لكانت أحدثت فرقا في سيرورة اختياره. اما الكلام على كون معلومات كهذه متوافرة او حاضرة لوعي الشخص فهو كلام على معلومات تسوغها علوم العصر بواسطة أدلة بيذاتية او تسوغها مبادىء المنطق.

بإمكاننا الآن ان نلخص فهم براندت لما يعنيه ان يكون اختيار شخص ما عقلانيا بصورة تامة على النحو الآتي: ان الاختيار عقلاني بصورة تامة اذا وفقط اذا كان هذا الاختيار تماما ما كان سيشكل اختيار واحدنا فيما لو كانت معتقداته ورغباته قد صححت عن طريق قيام واحدنا بصورة متكررة بتركيز وعيه بالتساوي على كل معلومة مناسبة من المعلومات المتوافرة. وفي ضوء هذا الفهم للاختيار العقلاني بصورة تامة، بإمكاننا ان نفهم ما يعنيه تسويغ نسق خلقي ما، من زاوية نظره، على النحو الآتي: ان نسوغ عقلانيا نسقا خلقيا ما هو ان نبين ان اختيار واحدنا لهذا النسق ليكون النسق السائد في مجتمعه هو اختيار عقلاني بصورة تامة.

ان الاعتبارات السابقة تقود براندت الى اعطاء تعريف طبائعي لـ "خير". فما هو خير، بناء على هذا التعريف، هو ما يشكل موضوعا لرغبة عقلانية[٣٤]. كذلك فإنه يعطي تعريفا طبائعيا لمحمولات خلقية اخرى مثل "صحيح خلقيا" او "محظور خلقيا". فان نقول ان القيام بفعل ما صحيح خلقيا، بناء على تعريفه المقترح، هو ان نقول ان القيام بهذا الفعل هو ما يستوجب القيام به اي نسق خلقي يفضله كل الاشخاص الذين تتوافر فيهم شروط العقلانية التامة على اي بديل سواه ليكون النسق الخلقي السائد في مجتمعهم. وأن نقول ان القيام بفعل ما محظور خلقيا، بناء على تعريفه المقترح، هو ان نقول ان القيام به هو ما يحظره اي نسق خلقي يتوافر فيه الشرط الاخير[٣٥].

اذا كان لا بد للتعريفات الطبائعية التي يقترحها براندت من ان تنجح بوصفها تعريفات لمحمولات خلقية، وبالتالي ذات قوة معيارية، اذن عليه ان يبين ان هناك قوة حوافزية او تزكوية recommendatory لمعرفة واحدنا ان بعض رغباته او

---

٣٣) نفس المصدر، ص ص ١١- ١٣.
٣٤) نفس المصدر، ص ص ١٢٦ - ١٢٩.
٣٥) نفس المصدر، ص ١٩٤.

افعاله عقلانية، بالمعنى الذي يعنينا هنا، وبعضها الآخر لا عقلاني. والا فما الذي يمكن ان يمنع واحدنا من ان يعترف بأن اختيارا ما هو اختيار عقلاني له دون ان ينظر الى هذا الاختيار على انه ما ينبغي القيام به؟ فإذا كان ممكنا لاختيار ان يكون عقلانيا لشخص ما دون ان يكون في هذا أي حافز له للقيام به، اذن فإن التعريفات المقترحة من قبل براندت بدون قيمة، ولا أمل، بالتالي، لردم الهوة بين تسويغ نسق خلقي ما وحفز واحدنا لقبول مستلزماته على صعيد الحياة العملية.

ان الحجة التي يقدمها براندت لادعائه وجود قوة حوافزية او تزكوية لمعرفة واحدنا ان بعض رغباته عقلانية وبعضها لا عقلانية تقوم على افتراضه ان للبشر ميلا قويا لان تقلقهم معرفتهم لكون بعض رغباتهم لا عقلانية. بالاضافة الى هذا، فإنه يفترض ان رغبات كهذه لا تشكل مصادر فعالة للسعادة. ان نعمل على تحقيق رغبات كهذه سيزيد من احتمال شقائنا اكثر من استنكافنا عن تحقيقها[٣٦]. اذن، من تعنيه سعادته على المدى البعيد لن يتورع عن ان يفعل المطلوب لضمان التحرر من ربقة اي رغبات لا عقلانية قد تكون لديه، اي ضمان ان تكون الرغبات العقلانية وحدها هي المحرك لاختياراته وأفعاله.

ان حجة براندت الاخيرة معرضة لاعتراض هام. فلا يبدو ان هناك علاقة ضرورية بين كون مجموعة من الرغبات تتضمن رغبات لا عقلانية وكونها غير فعالة بوصفها مصدرا للسعادة. بمعنى آخر، ان هناك احتمالا في ان يجد واحدنا ان مجموعة من الرغبات غير التي ستكون له فيما لو اخضع لعلاج نفسي ادراكي هي مصدر اكثر فعالية للسعادة من اي مجموعة اخرى متاح له امتلاكها. وقد يجد في الوقت نفسه ان هذه المجموعة من الرغبات تتضمن رغبة لا عقلانية واحدة، على الاقل. اذا افترضنا الآن ان المحرك الرئيس لافعاله واختياراته هو رغبته في تحقيق اكثر ما امكن من السعادة لنفسه، اذن فإن هذا الشخص، لا شك، سيختار هذه المجموعة من الرغبات على اي بديل آخر، حتى على مجموعة الرغبات العقلانية التي يفترض ان يولدها فيه خضوعه للعلاج النفسي الادراكي. واذا صح هذا، اذن فإنه لن يكون لدى هذا الشخص أي حافز لأن يطلب الحصول على مجموعة الرغبات العقلانية عن طريق الخضوع للعلاج النفسي الادراكي. غير ان ما يعنيه هذا، في نهاية الامر، هو ان هذا الشخص قد يعرف ان اختيارا ما هو اختيار

---

(٣٦) نفس المصدر، ص ١٥٧.

عقلاني له ومع ذلك يصر على ان بديلا آخر هو ما ينبغي عليه القيام به. بمعنى آخر، ان هذا الشخص قد يعرف ان نسقا خلقيا ما هو ما تسوغ اختياره الاعتبارات العقلانية الخالصة دون ان يكون لديه اي حافز للعمل بموجب قواعده ومعاييره. وهكذا يتضح ان انطلاق براندت من حسبان السعادة هي المحرك الاقوى للافعال والاختيارات ليس هو الوسيلة القمينة بردم الهوة بين تسويغ نسق خلقي ما، عقلانيا، وحفز واحدنا على العمل بما يقتضيه. وبالتالي، فإن براندت لم ينجح بتزويدنا بأي اساس معقول لقبول التعريفات الطبائعية التي يقترحها بوصفها تعريفات لمحمولات خلقية، وبالتالي ذات قوة معيارية او تزكوية.

ان ما ينطوي عليه تحليلنا السابق هو ان نظرية براندت في العقلانية تفشل في حل المشكلة المنطقية المتعلقة باستلاب العقل العملي. فهي، كما رأينا، نظرية تفترض وجود تكافؤ بين كون شخص ذا حافز عقلاني يحفزه على القيام بفعل ما وكونه مدفوعا باتجاه القيام بالفعل المعني نتيجة اعطائه الاعتبار الكافي لكل الوقائع المناسبة. ولا شك هنا في ان العقل العملي ليس مستلبا بالنسبة للشخص الذي يحفزه على الفعل مثال العقلانية الذي تنطوي عليه نظرية براندت هذه. بمعنى آخر، ان الشخص الذي يكون ذا ميل قوي لأن يتصرف ويختار وفق الرغبات العقلانية بالمعنى الذي قصده براندت، هو الشخص الذي تبنى، اصلا، نمطا حياتيا معينا، ايْ نمطا يجسد مثال براندت للعقلانية. ولكن ما الذي يمنع من ان يوجد شخص لا يعبأ بهذا المثال على الاطلاق ويتبنى، بالتالي، مثالا آخر منافسا لمثال براندت؟ ان شخصا كهذا لن يجد في قولنا له ان افعاله مخالفة للعقل (اي لا تنبع من رغبات عقلانية بالمعنى الذي قصده براندت) اي حافز له لان يغير في نمط حياته. اذن، فإن العقل العملي مستلب في حالة هذا الشخص الآخر. وهكذا يتضح انه ليس للعقل العملي، حسب تصور براندت له، اي قوة حوافزية، وبالتالي، اي وظيفة معيارية الا بالنسبة للذين تبنوا، اصلا، مثال العقلانية الذي يقترحه براندت. ولكن براندت، كما رأينا، لم ينجح في البرهنة، كما حاول ان يفعل عن طريق افتراضه ان الرغبات العقلانية مصدر فعال للسعادة، على انه لا مهرب لكل من تهمه سعادته من تبني مثاله العقلاني. اذن فإنه لا يوجد في نظرية براندت ما يضمن حل مشكلة استلاب العقل العملي.

توجد اعتراضات اخرى لا بد من ان يواجهها براندت تتعلق بنظريته في

العقلانية[٣٧]. من بين هذه الاعتراضات الهامة ما يتعلق بشروط الاختيار العقلاني. ان شرطا من هذه الشروط، كما رأينا، هو ان تكون المعلومات المناسبة حاضرة بصورة قوية لوعي الشخص الذي يزمع على القيام بالاختيار، فلا تخرج من دائرة وعيه اي معلومة منها. المشكلة في هذا الشرط هي انه من الصعب، ان لم يكن من المستحيل، ان يكون بإمكاننا ان نثبت تجريبيا ان المعلومات المناسبة حاضرة لوعي الشخص المعني على النحو المذكور. فإن العدد الهائل من المعلومات التي قد تكون ذات اهمية للاختيار المزمع اتخاذه يجعل من الصعب ان نرى كيف يمكن لكل هذه المعلومات ان تكون حاضرة لوعي الشخص المعني في الوقت المناسب وكيف يمكن لهذا الشخص ان يعرف انه لا معلومة منها تقع خارج دائرة ادراكه.

من الاعتراضات الاخرى ان نظرية براندت في العقلانية هي ذات نتائج خارقة. فإن براندت، كما رأينا، يعرف الاختيار العقلاني بصورة تامة على انه تماما ذلك الاختيار الذي كان سيقوم به واحدنا فيما لو كانت معتقداته ورغباته قد صححت عن طريق قيامه بصورة متكررة بتركيز وعيه بالتساوي على كل معلومة مناسبة من المعلومات المتوافرة. حتى نرى لماذا هذا التعريف للاختيار العقلاني ذو نتائج خارقة، لنفترض ان شخصا مدمنا على المخدرات لم يتخذ اي خطوة على الاطلاق للتحرر من ادمانه على الرغم من انه يعرف عن طريق المعلومات المتوافرة لديه ان هذا الادمان سيدمر حياته. ان موقف هذا الشخص هو، لا شك، موقف مخالف للعقل، ولن يغير في هذا شيئا ان صاحب هذا الموقف قام بكل ما يلزم لتزويد نفسه بالمعلومات المناسبة واخذ كل معلومة منها في الاعتبار قبل اتخاذه قرارا بخصوص ما ينبغي ان يفعله. المسألة التي لها اهمية في هذا الاعتراض هي انه لا توجد علاقة ضرورية بين احاطة هذا الشخص بكل المعلومات المناسبة وتخليه عن ادمانه. واذا قبلنا بتعريف براندت للعقلانية، فإن علينا ان نقول ان عدم اتخاذ هذا الشخص في مثالنا اي خطوات للتحرر من ادمانه ليس مخالفا للعقل. غير ان هذه النتيجة خارقة، لأن لو أردنا الاشارة الى حالة تمثل أصدق تمثيل ما هو مخالف للعقل، لما وجدنا حالة أفضل من حالة هذا الشخص في

---

٣٧) اننا مدينون بهذه الاعتراضات الى كورت باير. أنظر:
Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good", in Copp and Zimmerman, (eds.) **Morality, Reason and Truth,** op. cit., pp. 194 - 196.

مثالنا[٣٨]

لننتقل الآن الى الموقف الثالث والاخير. هذا الموقف الذي صار يعرف، كما رأينا، بموقف "التوازن التأملي الواسع" ليس أفضل من سابقيه، بصفته محاولة لحل مشكلة التسويغ الخلقي. ولكن حتى نوضح جيدا لماذا يفشل هذا الموقف كسابقيه، لنحاول اولا ان نفهمه.

ان أول ما نلاحظه بخصوص هذا الموقف هو الدور الكبير الذي يعطيه لاحكامنا الخلقية المروّى فيها. فإن ما ينبغي اللجوء اليه في نهاية الامر لغرض تقييم مبادىء او نظرية خلقية ما هو احكام خلقية كهذه. الا ان اي حكم خلقي مروّى فيه نلجأ اليه للغرض المذكور لا نلجأ اليه فقط بوصفه حكما مروى فيه، بل وايضا بوصفه هو ومبادىء خلقية معينة ونظريات خلفية، خلقية وغير خلقية، في حالة توازن تأملي واسع. اذن فإن المفهومين المركزيين في هذا الموقف هما مفهوم الحكم الخلقي المروّى فيه ومفهوم التوازن التأملي الواسع، فلنحاول فض مكنونهما.

لنبدأ بمفهوم الحكم الخلقي المروّى فيه. ليس الحكم الخلقي المروّى فيه مجرد حكم خلقي موروث، او، بالضرورة، حكما خلقيا موروثا[٣٩]. انه، بالاحرى، فيما يذهب اليه جون رولز، الحكم الذي نصدره في ظل شروط ليست في صالح أي من الاعذار او التبريرات المعهودة لارتكاب الاخطاء[٤٠]. ان حكما كهذا يصبح جزءا من الخطاب الخلقي بوصفه حكما يجسد قدراتنا الخلقية على نحو من غير المحتمل ان يظهرها سوى على صورتها الحقيقية[٤١]. وان حكما كهذا هو حكم نقوم به عندما لا تكون قوانا الفكرية معطلة بأي معنى من المعاني وعندما لا يكون هناك أي اختلال في حالاتنا الشعورية ولا نكون في حالة يغلب علينا فيها حب ذواتنا.

---

٣٨) ان المسألة الاساسية التي ينطوي عليها هذا الاعتراض هي انه، بسبب عدم وجود علاقة ضرورية بين توافر شروط كالتي يضعها براندت للاختيار العقلاني وقيام من تتوافر فيه هذه الشروط بفعل من النوع الذي نحسبه عقلانيا باستقلال عن معرفتنا لشروط براندت، فقد يقوم من تتوافر فيه هذه الشروط بفعل نحسبه مخالفا للعقل باستقلال عن معرفتنا لهذه الشروط. وهذا يستلزم للوهلة الأولى اعادة النظر في شروط براندت.

٣٩) Kai Nielsen, **Equality and Liberty: Defense of Radical Egalitarianism,** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985) p. 25.

٤٠) John Rawls, **A Theory of Justice,** op. cit, pp. 47 - 48.

٤١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

بالاضافة الى هذا، فإن الشخص الذي يقوم بحكم مروّى فيه هو شخص يفترض فيه ان يكون في الوضع المناسب للوصول الى قرار صحيح، من حيث كون الفرصة متاحة له للوصول الى هكذا قرار ومن حيث كونه ذا رغبة حقيقية في الوصول الى هكذا قرار وذا قدرة حقيقية على ذلك. واخيرا، فإن المروّى فيه من احكامنا المتعلقة بالمسائل الخلقية، مثله مثل المروّى فيه من احكامنا عموما، ليس من شأنه ان يكون حكما اعتباطيا(٤٢).

ان المروّى فيه من احكامنا الخلقية، باختصار، يتضمن تلك الاحكام التي يثق واحدنا فيها بصورة تامة غير آنية او التي سيصل الى ان يثق فيها بصورة تامة غير آنية فيما لو تأمل مليا فيها بعناية في ظل شروط خالية من اي عوامل من النوع الذي نعرف انه معرقل لعملية الوصول الى قرارات صحيحة. من العوامل التي من هذا النوع التسرع والتحيز وعدم الانتباه وعدم امتلاك المعلومات الكافية والاضطراب العاطفي وحالة السكر. ان عوامل كهذه هي من النوع المعرقل للحكم الابستمائي، الا انها عوامل آنية ويمكن ازالتها عمليا. فلنسمها، اذن، مجارين ديفيد كوب Copp، "المعرقلات الابستمائية الآنية"(٤٣). وفي ضوء هذا الايضاح لطبيعة هذه العوامل، بإمكاننا الآن ان نرى الى الحكم الخلقي المروّى فيه بوصفه الحكم الذي لا بد من ان يثق فيه واحدنا بصورة تامة وغير آنية فيما لو تأمل فيه مليا بعناية في وضع خال من المعرقلات الابستمائية الآنية.

قلنا ان ما ينبغي ان نلجأ اليه، في استعمالنا لمنهج التوازن التأملي الواسع، ليس فقط الاحكام الخلقية المروّى فيها، وانما هذه الاحكام في حالة توازن تأملي. فما الذي يمكننا ان نفهمه هنا بالتوازن التأملي؟

لا بد في البداية من ان نميز بين التوازن التأملي الضيق Narrow Reflective equilibrium والتوازن التأملي الواسع. فما يفترض ان نفعله للوصول الى السابق هو ملاءمة مبادئنا الخلقية الفلسفية مع ما لدينا من احكام خلقية مروّى فيها. الا اننا في التوازن التأملي الواسع نجد انفسنا مواجهين بكل المجموعات الممكنة من المبادىء الخلقية مع الحجج الفلسفية المناسبة لكل منها. وما يفترض ان نفعله، فيما نحن نجد أنفسنا مواجهين بكل هذا، هو ان ننتقل ذهابا وايابا بين هذه

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٣) David Copp, "Considered Judgments and Moral Justification", in Copp and Zimmerman (eds.) op. cit. p. 145.

المجموعات من المبادىء والنظريات، من جهة، وأحكامنا المروّى فيها، من جهة ثانية، بحثا عن ملاءمة مجموعة مناسبة من المبادىء الخلقية ونظرياتها الخلقية مع احكامنا المروى فيها.

لنركز أكثر الآن على مفهوم التوازن التأملي الواسع لاهميته لاغراضنا هنا. ان التوازن التأملي الواسع كما يصفه دانيالز، هو ثلاثية متماسكة من مجموعات الاعتقادات التي يتمسك بها شخص ما، اي (أ) مجموعة من الاحكام الخلقية المروّى فيها و(ب) مجموعة من المبادىء الخلقية و(جـ) مجموعة من النظريات الخلفية المناسبة التي قد تتضمن نظريات خلقية وغير خلقية(٤٤). يأخذ الشخص اولا الاحكام الخلقية التي يتمسك بها للوهلة الاولى ليقوم من ثم بعملية تنخيل فلا يبقى في هذه المجموعة سوى الاحكام التي توصل اليها في ظل شروط متحررة من المعرقلات الابستمائية الآنية. ينتقل بعدها الى اقتراح بدائل متعددة من مجموعات المبادىء الخلقية التي تتلاءم بدرجات متفاوتة مع الاحكام الخلقية في المجموعة الاولى. غير انه هنا لا يقف عند حد اختيار تلك المجموعة من المبادىء الخلقية التي تتلاءم مع احكام المجموعة الاولى على النحو الافضل، والا يكون ما يبحث عنه هو مجرد توازن تأملي ضيق. اذن، للحصول على التوازن التأملي الواسع، فإن عليه ان يأخذ في الاعتبار الحجج الفلسفية التي يمكن بواسطتها اظهار مواطن الضعف والقوة في كل مجموعة من مجموعات المبادىء الخلقية المتنافسة. انه بإمكاننا النظر الى هذه الحجج الفلسفية على انها استدلالات من النظريات الخلقية المناسبة. لنفترض الآن انه بعد اخذ هذه الحجج الفلسفية في الاعتبار، يتبين للشخص ان مجموعة من هذه المجموعات المتنافسة تصمد اكثر امام النقد الفلسفي من اي مجموعة منافسة لها. في هذه الحالة، فإن بإمكان الشخص ان يتوسّع (يتحرك ذهابا وايابا) بين المجموعات الثلاث للاعتقادات التي يتمسك بها، معدلا في احكامه المروّى فيها وفي المبادىء الخلقية والنظريات الخلقية الى ان يصل الى نقطة توازن تتكون من الثلاثية (أ) و(ب) و(جـ).

(٤٤ Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", op. cit.

يجد القارىء تكرارا لهذا التصور للتوازن التأملي الواسع في:

Norman Daniels, "Tow Approaches to Theory Acceptance in Ethics", in Copp and Zimmerman, op. cit., pp. 121 - 124.

من الجدير بالملاحظة هنا، كما ينبهنا دانيالز، ان النظريات المتضمنة في (جـ) ينبغي الا تلجأ، في تسويغها حسبان المبادىء الخلقية في (ب) مقبولة اكثر من البدائل المطروحة، سوى الى اعتبارات مستقلة الى حد ما عن تلاؤم هذه المبادىء في (ب) مع الاحكام الخلقية المناسبة المروّى فيها في (أ)[٤٥]. فبدون تسويغ مستقل كهذا، فإنه لن يكون هناك اساس مسوغ لهذه المبادىء غير الذي تكون قد زودت به في التوازن التأملي الضيق، حيث لا يكون هناك اي دور للنظريات الخلفية المتضمنة في (جـ). الا ان الوقوف عند حد التوازن التأملي الضيق لا يمكن ان يضمن ان المبادىء الخلقية في (ب) هي اكثر من تعميمات اتفاقية للاحكام المروّى فيها في (أ). وحتى نضمن انها اكثر من تعميمات اتفاقية نجد انه لا مفر من ان نبحث عن تسويغ مستقل للمبادىء المتضمنة في (ب) وان نشترط، بالتالي، ألا تكون النظريات في (جـ) مجرد صياغة ثانية للاحكام المروّى فيها في (أ)، ألا وهي التي يفترض ان نعمل على ملاءمتها مع المبادىء الخلقية في (ب).

ان النظريات الخلفية، اذن، يمكنها ان تقوم بالدور المخصص لها في التوازن التأملي الواسع فقط اذا كانت ذات مجال اوسع من مجال الاحكام المروّى فيها. ان هذا الشرط وحده يضمن الاستقلالية النسبية للتسويغ الذي تقدمه هذه النظريات للمبادىء الخلقية في (ب). فإذا افترضنا، مثلا، ان مجموعة من الاحكام الخلقية المروّى فيها تؤدي دورا جوهريا في تعديل النظريات الخلفية في (جـ)، فإن شرط الاستقلالية يفرض ان تكون هذه الاحكام، على الاقل في ذلك الجزء منها الذي له اهميته في هذا السياق، غير الاحكام التي نجدها في (أ). فالاحكام التي نجدها في (أ) هي التي تشكل الاساس لاي تعديلات قد نجد من الضروري ادخالها على المبادىء الخلقية في (ب). ولو كانت هذه الاحكام هي بعينها وحدها الاحكام التي لها اهميتها في تعديل النظريات الخلفية في (جـ)، اذن لما عاد بالامكان ان يكون للنظريات دور مستقل، ولما عاد هناك اختلاف بين التوازن التأملي الواسع والتوازن التأملي الضيق.

من الواضح من تحليلنا السابق ان لجوء فلاسفة كجون رولز ونورمان دانيالز الى الاحكام الخلقية المروّى فيها ليس كلجوء الحدسيين الى احكام كهذه. فالحدسي ينظر الى احكام كهذه على انها تشكل الاساس الاخير للمعرفة الخلقية.

---

٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

غير ان اصحاب منهج التوازن التأملي الواسع لا يتبنون موقفا أسسيا foundationalist على المستوى الابستمولوجي، اي موقفا يفترض وجود اساس اخير للمعرفة، أخلقية كانت ام غير خلقية. فلا توجد، في نظرهم، معرفة غير استدلالية، وبالتالي قضايا او احكام لا يحتمل ان نخطىء في ادعائنا معرفة صدقها. وهكذا يتضح ان الاحكام الخلقية المروّى فيها، حتى الأثبت بينها، لا تشكل، في نظرهم، احكاما بينة بذاتها (او "واضحة ومتميزة" كما كان يحلو لديكارت ان يقول). ان احكاما كهذه قابلة للتعديل، وليست نهائية، ان نظرية التوازن التأملي لا تعطي، اذن، اسبقية ابستمولوجية للاحكام الخلقية المروّى فيها.

الا انه لا يسعنا هنا سوى ان نتفق مع ديفيد كوب فيما ذهب اليه بخصوص كون هذه النظرية تجعل من الاحكام الخلقية المروّى فيها، في شكلها المثالي، معيارا للتسويغ. وهي، لهذا السبب، معرضة لمعظم الاعتراضات التي تواجهها النظرية الاسسية[٤٦]. حتى نفهم هذه المسألة جيدا، لنعمل اولا على ان نوضح لماذا تشكل الاحكام المروّى فيها، في شكلها المثالي، ضمن اطار نظرية التوازن التأملي، معيارا للتسويغ.

لنفترض ان الاحكام الخلقية لواحدنا تشكل مع معتقداته مجموعة متماسكة ما عدا ان حكما واحدا من احكامه لا يتلاءم مع المجموعة بكليتها. ان هذا الحكم، في هذه الحالة، لا يعتبر مسوغا لانه ليس جزءا من توازن تأملي واسع. الا ان هذا الحكم، مع ذلك، قد يقوض ثقة هذا الشخص بالمجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكامه ومعتقداته. كيف يمكن لشيء كهذا ان يحدث؟ حتى نرى كيف يمكن للحكم المعني ان يقود الى النتيجة المشار اليها، لنفترض ان هذا الحكم هو حكم خلقي مروّى فيه، وان صاحب هذا الحكم لم يفقد ثقته فيه حتى بعد ان تحقق انه لا يتلاءم مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية أحكامه ومعتقداته. ولنذهب الى أبعد من ذلك ونفترض ان ثقته فيه لم تتزعزع قط نتيجة اي اعتبارات نظرية نابعة من النظريات المتضمنة في هذه المجموعة المتماسكة. في ظل كل هذه الافتراضات، فإنه لا مهرب لنا من ان نستنتج ان عدم تلاؤم هذ الحكم مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات الشخص المعني يبرهن على ان هذا الشخص لم يحقق توازنا تأمليا واسعا. وهذا، بدوره، يعني ان المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات هذا الشخص ليست مسوغة.

---

٤٦) David Copp, op. cit., pp. 155 - 161.

والمسألة قد تكون اسوأ من هذا بكثير اذا اتفق ان ثقة هذا الشخص في الحكم المعني لا يمكن ان يزعزعها اي شيء. بمعنى آخر، اذا افترضنا ان هذا الشخص لا بد من ان يتمسك بهذا الحكم في وجه كل الاعتبارات النظرية في كل الحالات التي يكون فيها متحررا من كل المعرقلات الابستمائية الآنية، اذن فإن هذا الحكم ينبغي ان يكون جزءا من كل توازن تأملي واسع حققه هذا الشخص. وفي هذه الحالة، فإن عدم تلاؤم هذا الحكم مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات هذا الشخص يعني ان المجموعة غير قابلة للتسويغ.

ان الصورة تتغير جذريا طبعا فيما لو كان الحكم الخلقي المعني حكما غير مروّى فيه، وبالتالي حكما لا ثقة كبيرة لصاحبه فيه. فإن عدم تلاؤم هذا الحكم، في هذه الحالة، مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات صاحب هذا الحكم كاف للبرهنة على ان هذا الحكم غير مسوغ. كذلك فإن عدم التلاؤم هذا لا يقوض الثقة في ان الاحكام الخلقية المتضمنة في المجموعة احكام مسوغة، بحكم كونها جزءا من هذه المجموعة المتماسكة. ففي نظرية دانيالز، يبدو ان عدم وجود تلاؤم بين هذا الحكم والمجموعة المتماسكة لا يتعارض مع حسبان المجموعة تحقيقا لتوازن تأملي واسع وحسبان منظومة الاعتقادات الخلقية في هذه المجموعة مسوغة، الا اذا كان هذا الحكم حكما خلقيا مروّى فيه. هكذا يتضح ان نظرية كنظرية التوازن التأملي الواسع تعطي لحكم القدرة على تجريد مجموعة متماسكة بكاملها من اي اساس لتسويغها، مع ان هذا الحكم نفسه غير مسوغ، فقط لانه حكم مروّى فيه وسيظل كذلك. غير ان ما يعنيه هذا هو ان هذه النظرية لا مهرب لها من ان تلتقي مع النظرية الاسسية في الاخلاق في حسبانها الاحكام الخلقية المروّى فيها، في صورتها المثالية، معيارا للتسويغ الخلقي.

ولكن، قد يتساءل بعض القراء، ما هو وجه الخطأ في حسبان احكام خلقية من النوع الاخير معيارا للتسويغ؟ ان الجواب هو ان هذه الاحكام لا هي بينة بذاتها، كما يعترف مؤيدو نظرية التوازن التأملي انفسهم، ولا هي، من الوجهة الدليلية، اجدر باعتقادنا من الاعتقادات الخلقية الاخرى التي يفترض في هذه الاحكام ان تكون المعيار لتسويغها. ان الشيء الوحيد الذي هو في صالحها، ان كان بإمكاننا ان نحسب شيئا كهذا في صالحها، هو انها من النوع الذي اذا فكرنا فيه مليا وبعناية في وضع خال من المعرقلات الابستمائية الآنية سنصل الى ترسيخ ثقتنا فيه. ولكن من الواضح، حتى بالنسبة لمؤيدي نظرية التوازن التأملي الواسع، انه لا علاقة ضرورية بين كون ثقتنا في حكم، خلقي او غير خلقي،

هي مـا قادنـا اليهـا تـأملنـا مليـا في هـذا الحكم في وضـع خـال من المعـرقـلات الابستمائية الانية وكون هذا الحكم مسوغا. اذن، فإن الحكم الخلقي المروّى فيه، حتى في صورته المثالية، قد لا يكون مسوغا.

ان لدينا في الواقع سببا وجيها للقول ان احكاما كهذه قد لا تكون مسوغة. ان هذا السبب يكمن في ان ثقتنا التي لا تتزعزع في احكام كهذه قد تجد تفسيرها في نظريات غير خلقية. ان هـذه النظريـات، على وجـه التحديـد، هي من النوع السيكـولـوجي والسـوسيـولـوجي الـذي يفسر ثقتنـا في هـذه الاحكـام بـآليـات سيكولوجية ترتبط بتربية واحدنا الخلقية وبنوع شخصيته، وبعوامـل سوسيـولوجيـة ترتبط بثقافة الجماعة التي ينتمي اليها واحدنا وبخلفيتـه الطبقيـة، وما اشبـه ذلك. ان هذه النظريات لا تفسر فقط لماذا القيم والمواقف الخلقية لواحدنـا هي ما هي، بـل والاهم من ذلك، انها تفسر لـماذا قيم ومواقف واحـدنا الخلقيـة تتعدل احيـانا نتيجة تفكير واحدنا فيها بروية في وضع متحرر من المعرقـلات الابستمائيـة الآنية. وهذا يعني، على وجـه التحديـد، ليس فقط ان وجهة النـظر الخلقية لـواحدنـا ما كـانت لتكون هي مـا هي لولا ان تـربيته الخلقيـة وظروفـه الاجتماعيـة كانت كـما كانت، بل وايضا ان واحدنـا ما كـان ليعدل كـما عدل في وجهـة نظره الخلقيـة في وضـع خال من المعـرقلات الابستـمائيـة الآنيـة لـولا ان تـربيتـه الخلقيـة وظـروفـه الاجتماعية كانت كما كانت. ان هذا يبين بما لا يقبل الشك انه ليس موقفا معقولا الموقف الذي يقضي بالنظر الى الاحكام الخلقية المروّى فيها، في صـورتها المثـالية، على انها مسوغة فقط لانها من النوع المروّى فيه. واذا صح قولنا ان احكامـا كهذه قد لا تكون مسوغة، حتى في صورتها المثـالية، اذن لا يبـدو ان هناك اي اسـاس لحسبانها معيارا للتسويغ.

ان النتيجـة الاخيرة التي اوصلنـا اليها تحليلنـا تزج بمؤيـدي نظريـة التـوازن التأملي الواسع في مفارقة منطقية حادة. فإن هؤلاء الفلاسفة، كما رأينا، لا يتبنـون موقفا أسسيا على الصعيد الابستمولـوجي. غير ان مـا يعنيه هـذا هو انـه لا يمكن لهؤلاء الفلاسفة ان يجعلوا من تماسك مجموعة من المعتقدات مع نـوع من الاعتقاد حـدد منذ البـداية في نـظريتهم واستمد جـزءا من مضمـونـه منهـا ـ لا يمكنهم ان يجعلوا من هذا التماسك شرطا ضروريا لكون المجموعة مسـوغة. ولكن هـذا يعني انه لا يمكنهم ان ينظروا الى الاحكام الخلقية المروّى فيها، حتى في صورتها المثـالية بوصفها معيـارا للتسويـغ وان يستمروا في رفضهم لـلأسسية الابستمـولوجيـة. ان وجـه المفارقـة في نظريتهم يكمن في انها تفـترض مسبقـا انـه لا يمكن الجمـع بـين

الاسسية الابستمولوجية والنظر الى الاحكام المروّى فيها على انها معيار للتسويغ في الوقت الذي تستوجب فيه هذه النظرية النظر الى هذه الاحكام كذلك، دون ان تتخلى عن رفضها للاسسية الابستمولوجية.

هل من سبيل لتجنب هذه المفارقة؟ قد يقترح بعضهم ان الحل موجود، اصلا، في نظرية التوازن التأملي الواسع. فإن الاحكام الخلقية المروّى فيها، بناء على هذه النظرية، لا تشكل اساسا للتسويغ، الا بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع. وما هو مفترض هنا هو ان هذه الاحكام نفسها تكون مسوغة فقط بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع، اي فقط عندما تكون متماسكة او متلائمة مع اعتقاداتنا الاخرى. اذن، فإن لجوءنا الى هذه الاحكام بوصفها معيارا للتسويغ هو، في حقيقة الامر، لجوء الى احكام نعرف انها نفسها مسوغة على اساس تماسكها مع اعتقاداتنا الاخرى. الا ان هذا الحل لا قيمة له، لأن كون الاحكام المروى فيها متماسكة مع اعتقاداتنا الاخرى لا يميزها عن اي احكام اخرى في المجموعة المتماسكة التي تتضمن هذه الاحكام مع بقية اعتقاداتنا. فعلاقة التماسك هي علاقة تماثلية، بمعنى ان تماسك س مع ص يعني، بالضرورة، تماسك ص مع س. وما دام تماسكها مع بقية عناصر المجموعة لا يميزها عن هذه العناصر الاخرى في المجموعة، اذن فلا يعقل ان يكون هذا سببا لحسبانها معيارا للتسويغ، بدل اي عنصر آخر من عناصر المجموعة المتماسكة. ففي غياب مسوغ سابق لمعاملتها على نحو يميزها عن سائر عناصر المجموعة المتماسكة، يتعذر علينا ان نقرر منذ البداية ان نظرية خلقية ما او نسقا خلقيا ما لا يكون مسوغا الا اذا كان متماسكا مع احكامنا الخلقية المروّى فيها بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع.

قد يتساءل بعضهم عما يشكل الحائل بين اصحاب نظرية التوازن التأملي الواسع واعطاء مسوغ سابق للاحكام المروى فيها (اي سابق على التعليل الذي تقدمه النظرية لها). ان الحائل، في نظري، واضح. فالنظرية يقصد منها ان تكون نظرية كاملة في التسويغ الخلقي. اذن، اذا كان لا بد من ايجاد مسوغ للاحكام المروى فيها مستقل عن معرفتنا لكونها متماسكة مع اعتقاداتنا الاخرى، فلا مهرب لنا في هذه الحالة من البحث عن هذا المسوغ خارج النظرية. غير ان البحث عن مسوغ لها خارج النظرية هو اعتراف صريح بأن النظرية ليست نظرية كاملة في التسويغ الخلقي. انه، في حقيقة الامر، اعتراف صريح بأن نظرية التوازن التأملي الواسع يمكنها ان تزودنا بالاساس المطلوب للتسويغ الخلقي فقط اذا كان في حوزتنا تعليل مستقل عن هذه النظرية لموثوقية الاحكام الخلقية المروى فيها. غير

ان هذا الاعتراف هو بمثابة اثارة لمشكلة التسويغ الخلقي من جديد.

تناولنا فيما سبق ثلاث محاولات لتزويدنا بأساس عقلاني لتسويغ تبنينا لنظرية خلقية ما دون سواها من النظريات المنافسة، وبينا فشلها جميعا. لن نقف عند حد اعلاننا لفشل هذه المحاولات، بل سنبدأ من جديد بالبحث عن هذا الاساس العقلاني. ان ايجاد هذا الاساس العقلاني، كما رأينا سابقا، امر هام جدا لاغراض كتابنا. فهو وسيلتنا الوحيدة لأن نسوغ عقلانيا تزويد القواعد التي تتوافر فيها الشروط الصورية للقواعد الخلقية بمضمون محدد. بمعنى آخر، انه وسيلتنا الوحيدة لتسويغنا، عقلانيا، تأويل الشرط المادي للقواعد الخلقية على نحو معين، بدل نحو آخر.

في محاولتنا ايجاد هذا الاساس العقلاني، سنعود الى جويرث لقناعتنا بجدوى الجزء الاول من عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي. هذا الجزء، كما رأينا، يتعلق باشتقاق جويرث لكون حرية الفاعل الغائي وصالحه (كما حدده جويرث في تحليله) هما، ديالكتيكيا، (اي من وجهة نظر الفاعل) شيء حسن. هذا الجزء من محاولة جويرث هو ما سنبني عليه محاولتنا، لا الجزء الثاني الذي بينا فشله، الا وهو الجزء المتعلق بمحاولته ان يشتق حكما ديونطيقيا من السمات الجنسية للفعل. فإن الاحكام الديونطيقية، كما بينا في تفنيدنا لوجهة نظر جويرث، لا معنى لها خارج الشروط الاجتماعية، ولا يمكن، بالتالي، الوصول اليها فقط عن طريق معرفتنا للسمات الجنسية لافعالنا. السؤال الذي يواجهنا، اذن، هو السؤال التالي: كيف يمكننا ان نصل الى اي مبدأ يقوم على الحقوق الجنسية بدون النظر الى البنية المعيارية للفعل على انها تتضمن بصورة مضمرة اي احكام ديونطيقية.

في محاولتنا معالجة السؤال الاخير، ينبغي ان نبدأ، ديالكتيكيا، حيث بدأ جويرث، اي بالسمات الجنسية للفعل. توجد سمتان، كما رأينا، وهما سمة الحرية وسمة الغائية. ان أفعل هو، بالضرورة المنطقية، ان احاول بصورة طوعية تحقيق غايات معينة. والغايات، كما بينا، معطاة لي بوصفها شيئا حسنا او مستحسنا، بمعنى من المعاني. ان هناك علاقة تصورية، وليس مجرد علاقة واقعية، بين كوني استهدف تحقيق غاية ما من وراء قيامي بفعل معين وكوني أنظر الى هذه الغاية على انها شيء حسن. اذن، فإن للفعل بنية معيارية حقا، بمعنى ان السمات الجنسية للفعل تتضمن بصورة مضمرة احكاما معيارية. غير ان الاحكام المعيارية التي تتضمنها البنية المعيارية للفعل لا تقف عند حد الاحكام التي توجب النظر،

ديالكتيكيا، الى غايات واغـراض الفاعـل على انها شيء حسن. انها تتجـاوز ذلك الى احتضان احكام اخرى توجب النظر، ديالكتيكيـا، الى حريـة وصالـح الفاعـل عـلى انهما ايضا شيء حسن. والسبب في ذلـك، كـما رأينـا، يتعلق بكـون حـريـة وصالح الفاعل هما شرطان ضروريان منطقيـا لقيامـه بأي فعـل، وبالتـالي لتحقيقه اي غاية من غاياته. ولذلـك فاذا كـانت غايـات الفاعـل معطاة لـه بوصفهـا شيئا حسنا، اذن فإن ما هو ضروري منـطقيا لتحقيقهـا (اي حريتـه وصالحـه) لا يمكن منطقيا الا ان يكونا معطيين له بوصفهما شيئا حسنا.

ان ما يوصلنا اليه التحليل الاخير هو انه لا مهرب، ديالكتيكيـا، من النظر الى حرية وصالح الفاعل على انهما شيء حسن. ان النظر اليهما كذلك، من وجهة نـظر الفاعـل، هو أمر متضمن، بالضرورة، في البنيـة المعياريـة لافعـالـه. ولهـذا السبب بالذات فإنه أمر عقلاني. فأن يرفض الفاعل النظر اليهما كذلك هـو بمثابـة رفضه لكونهما ضروريـين لتحقيق غايـاته او بمثـابة رفضـه لكون غـايـاتـه معطاة لـه بوصفها شيئا حسنا بمعنى من المعاني. وفي الحالة الاولى، فإنه يرفض شيئـا صادقـا منطقيا، ولذلك فإن رفضه يـزج به في تنـاقض منطقي. وفي الحـالة الثـانية، فـإنه يعرض نفسه لتناقض برجماطي اكثر منه تناقضا منطقيا. فإذا كان يرفض النـظر الى غـاياتـه على أنها شيء حسن فكـأنه يـرفض هذه الغـايات ويـرفض معها الافعـال الضرورية لتحقيقها. ولكنه ما دام فـاعلا غـائيا، فعليـا او محتملا، فـإنه يقـوم او سيقوم بالافعال المعنية. ولذلك فإن وضعه، في هذه الحالة، هو وضع من يفعل ما يلزمه بشيء يرفضـه. لا مهرب، اذن، للفـاعل، منـطقيا، وبـالتالي عقـلانيا، من الحكم المعياري "ان حريتي وصالحي خيران ضروريان".

كيف ننتقل الآن من الحكم المعياري الاخير الى اشتقاق اي مبدأ جوهـري؟ هنا، في محاولتنا معالجة هذا السؤال، يبـدأ افتراقنـا عن جويـرث. وقد سبق وبينـا الاسبـاب التي دعتنا الى اعتبـار محـاولـة جـويـرث فـاشلة، ولـذلـك سنكتفي هنـا بتلخيصها باختصار شديد. ان جويـرث، كما رأينـا، اعتبر البنيـة المعياريـة للفعل متضمنة ليس فقط الحكم المعياري المشار اليه، بل وايضا الحكم الديونـطيقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي". وقد بينا ان تعثر محاولة جويرث هو بسبب الادعـاء الاخير بالذات، اذ ان جويرث اعتقد خـاطئا ان بـإمكانـه ان يوظف مفهـوم الحق عند هذه النقطة من التحليل، مجردا اياه من اي شروط اجتماعية. بمعنى آخـر، ما بيناه هو ان السبب الرئيس في فشل محـاولة جـويرث يكمن في انـه افترض امكـان قيام الاحكام الديونطيقية خارج الشروط الاجتماعية رمة.

السؤال، اذن، هو: كيف يمكننا ان نتجنب خطأ جويرث وننجح، في الوقت نفسه، في الوصول، على أسس عقلانية، الى أي مبدأ جوهري؟ أول ما ينبغي عمله هنا هو الانطلاق من النظر، ديالكتيكيا، الى حرية وصالح الفاعل على انهما خيران ضروريان. ان ما يعنيه هذا، بناء على التحليل السابق، هو انه ليس عقلانيا، من وجهة نظر الفاعل، الا يكون الحفاظ على حريته وصالحه من بين غاياته الاساسية. الا ان الفاعل يدرك ايضا بعقله ان الحفاظ على حريته وصالحه يستوجب وجود قواعد للسلوك تلزم الآخرين بعدم القيام بأي افعال تهدد حريته وصالحه. اذن، اذا كان مسوغا عقلانيا له ان يجعل الحفاظ على حريته وصالحه من بين غاياته الاساسية، فإنه كذلك مسوغ عقلانيا له ان يبحث عن طريقة فعالة لضبط سلوك الآخرين على نحو يضمن الى اقصى حد ممكن عدم قيامهم بأي افعال تمس بحريته وصالحه. الا انه من الواضح هنا لأي كائن عاقل ان تعاون الآخرين ضروري لنجاح اي طريقة لضبط السلوك على النحو المطلوب وأنه لا يمكن لواحدنا ان يضمن الحصول على تعاون الآخرين في هذه المسألة الا اذا كانت القواعد التي يفترض ضبط وتقييد السلوك بواسطتها من النوع الخلقي. فالمسألة الاساسية هنا هي انني اذا اردت ان يلتزم الآخرون بعدم المساس بحريتي وصالحي، فإن من الضروري ان يكون لدى كل منهم، بوصفه فاعلا عاقلا مثلي، مسوغ عقلي للتعاون في هذه المسألة. والمسوغ العقلي الذي يمكن ان يكون لدى كل منهم، كما بينا في الفصل السابق، هو ان تعاونه في هذه المسألة هو في مصلحته. الا ان ما ينبغي ان نفهمه الآن بقولنا ان تعاونه هو في مصلحته، في ضوء تحليلنا الأخير، هو ان تعاونه شرط ضروري للحفاظ على حريته وصالحه (اي لتأمين الخيرات الجنسية لذاته). ولكن اي كائن عاقل يدرك ان تعاونه لا يمكن ان يخدم الغرض المذكور، الا اذا كانت القواعد التي يفضي تعاونه الى تقيده بها قواعد تلزم الجميع تجاهه بما تلزمه به تجاههم. من هنا نفهم لماذا ينبغي ان تكون هذه القواعد من النوع الخلقي.

المسألة طبعا، كما بينا في فصل سابق، لا تقف عند توفير قواعد من النوع الخلقي لضمان وجود مسوغ عقلي لدى كل شخص للتقيد بهذه القواعد. ان هناك شروطا اخرى ضرورية لضمان ذلك. من هذه الشروط وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع. ان غياب هذا الشرط، في هذه الحالة، يعني ان لا شخص لديه ثقة في ان الآخرين يلتزمون او سيلتزمون بالتقيد بالقواعد المذكورة التي هو مدعو للتقيد بها. واذا اضفنا الآن ان عدم الثقة هذه ليست مجرد سوء ظن في الآخرين بل

ذات اساس في الواقع، اذن فإن الوضع هو وضع يكون لدى كل شخص فيه مسوغ عقلي لعدم الاعتقاد ان الآخرين سيتقيدون بالقواعد المذكورة. الا ان ما يعنيه هذا هو ان كل شخص في هذا الوضع، بوصفه كائنا عقلانيا، لن يجد اي مسوغ عقلي للتقيد بهذه القواعد. ان وضعا كهذا هو وضع لا تعود فيه لهذه القواعد اي قيمة عملية، وبالتالي اي قوة معيارية. انه، كما رأينا في فصل سابق، شبيه بالحالة الطبيعية كما تصورها هوبز.

غير ان وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع تحول دون وصولنا الى حالة كالحالة الطبيعية يترافق مع وجود طريقة للتربية او التثقيف الخلقي. ان ما هو مطلوب هنا هو وجود طريقة لغرس الفضائل الخلقية في النفوس وتوليد ضمير خلقي فيها. ان ما هو مطلوب، بمعنى آخر، هو الوصول الى وضع يصبح فيه الوازع الذي يزع الافراد عن خرق القواعد الخلقية وازعا داخليا، في المقام الاول. فكما رأينا في فصل سابق، لا بديل عن هذا الوضع لضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية فقط لانها قواعد خلقية. وان وضعا كهذا هو الذي يكفل على النحو الافضل توليد ثقة كافية لدى كل فرد من افراد المجتمع في ان الآخرين ملتزمون بالتقيد بهذه القواعد مثلما هو ملتزم بالتقيد بها.

من الواضح، اذن، ان وجود تثقيف خلقي صحيح هو من اكثر الوسائل فعالية في اشاعة جو من الثقة المتبادلة بين افراد المجتمع، وبالتالي، في حفظ التوازن الخلقي. والمقصود بالتوازن الخلقي هنا وضع يلتزم فيه كل شخص بالقواعد الخلقية في كل الحالات. غير ان التثقيف الخلقي لا يمكن ان يضمن بصورة مطلقة عدم اخلال اي فرد منا بالتوازن الخلقي في بعض الحالات. ولذلك فإننا نحتاج الى قوة تردع من الخارج، في حال غياب الوازع الداخلي. وان قوة كهذه لا يفترض ان تردع فحسب، بل ان تكون قادرة ايضا، في حال اخلال واحدنا بالتوازن الخلقي، على اعادة الوضع الى توازنه الاصلي عن طريق القصاص او ما اشبه ذلك.

اذا عدنا الآن الى افتراضنا الاصلي ان اي فاعل غائي لا بد ان يختار، اذا كان اختياره يقوم على اسس عقلانية، الحفاظ على حريته وصالحه، فكيف يمكن لهذا الافتراض ان يوصلنا الى اي مبدأ خلقي جوهري؟ رأينا من خلال تحليلنا السابق ان ما هو ضروري لضمان عدم مساس الآخرين بحرية وصالح اي فاعل غائي هو توافر شروط اجتماعية من النوع الذي لا بد لكل شخص في ظله ان

يلتزم، بوصفه عقلانيا، بالتقيد بقواعد يقضي تقيده بها بعدم مساسه بحرية وصالح اي شخص على الاطلاق. ان الشروط التي يفترض توافرها في هذه القواعد، حتى تكون موضوع تبن من قبل اي كائن عقلاني، هي عينها، كما رأينا، الشروط التي تنبع من المنظور الخلقي. وتوافر شروط كهذه في هذه القواعد يعني انها تشكل، مجتمعة، نسقا خلقيا من النوع الذي يتيح لكل شخص الفرصة لان يؤمن الحد الاقصى من خيراته الجنسية الذي تسمح به اتاحة فرصة مماثلة لكل شخص آخر.

اذن، ما يتضح، في ضوء تحليلنا حتى الآن، هو ان ما هو ضروري لأي فاعل غائي يستهدف الحفاظ على حريته وصالحه، هو ان يكون النسق الخلقي الذي يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه من النوع الاخير. بمعنى آخر، ان اي فاعل غائي تقوم اختياراته على اسس عقلانية، لا بد ان يختار، اذا كانت الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب، ان يكون النسق الخلقي الذي يسود في مجتمعه من النوع الذي يتيح لكل فرد الفرصة لأن يحقق الحد الاقصى من خيراته الجنسية الذي تسمح به اتاحة فرصة مماثلة لكل فرد آخر.

اما اذا لم تكن الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب (كأن يكون التعاون مفقودا بين افراد المجتمع او ما اشبه ذلك)، فإن اي فاعل غائي تقوم اختياراته على أسس عقلانية لا بد من ان يختار تصويب الوضع بحيث تصبح الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب. فبدون تصويبها على النحو المعني، لا يمكن ان يتأمن المسوغ العقلي الكافي لالتزام افراد المجتمع بقواعد النسق الخلقي الذي يشكل تعميمه في المجتمع موضوع اختيار عقلاني لهم. اذن، ان العقل العملي الذي يقضي باختيارنا النسق الخلقي المذكور ليكون النسق السائد في المجتمع يقضي ايضا بأن تكون الشروط الاجتماعية من النوع الذي يجعل من التزام اي شخص بالتقيد بقواعد هذا النسق التزاما عقلانيا.

ولكن السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال التالي. على افتراض ان الشروط الاجتماعية المطلوبة متوافرة، فما الذي يترتب على ذلك، في سياق تحليلنا، في نهاية الامر؟ ان اول ما يوصلنا اليها افتراضنا، في سياق تحليلنا، توافر الشروط الاجتماعية المطلوبة هو انه ما من شخص يختار على اسس عقلانية الا وسيختار تعميم التقيد بالمبدأ "لا تفعل اي شيء يتعارض مع حرية وصالح اي شخص". الا ان اي شخص لا بد من ان يكتشف، في ضوء مقتضيات العقل العملي، ان الوضع الافضل هو ان يكون تقيد الافراد بالمبدأ الاخير هو نتيجة للالتزام الطوعي لكل منهم بهذا المبدأ، لا نتيجة لوجود رادع خارجي. اذن، فإن اي شخص تقوم

اختياراته على أسس عقلانية انما سيختار تعميم الالتزام بهذا المبدأ.

ولكن ما الذي يعنيه تعميم الالتزام بهذا المبدأ؟ ان التزام س بأمر ما تجاه ص يعطي لـ ص الحق في قيام س بما يضمن وفاءه بالتزامه تجاه ص. ان العلاقة بين الالتزام والحق هي، لا شك، علاقة تصورية. اذن، ان لدينا الآن مسلمتين. الاولى هي ان كل من يزن الامور بميزان العقل العملي سيتبنى تعميم الالتزام بالمبدأ المعني. والثانية هي انه ما من التزام الا ويقابله حق. والحق الذي يقابل الالتزام المشار اليه في المسلمة الاولى هو حق الفرد في الا يُمس بحريته وصالحه. من الواضح ان ما يترتب على المسلمتين الاخيرتين هو ان من يزن الامور بميزان العقل لا بد من ان يتبنى المبدأ "ان لكل فرد الحق في الا يقوم اي فرد سواه بما يمس حريته وصالحه"(٤٧).

ان ما يقود اليه تحليلنا هو ان النسق الذي يقضي العقل العملي بتبنيه هو النسق الذي يقوم على ما أود ان اطلق عليه "مبدأ الحقوق الجنسية". وما ينص عليه هذا المبدأ هو ان لكل فرد الحق في ان يوفَّر له الحد الاقصى من الحماية لحريته وصالحه الذي يسمح به توفير درجة مماثلة من الحماية لحرية وصالح كل شخص سواه. فكما رأينا سابقا، ان ما يقضي بتبنيه العقل العملي هو النسق الخلقي الذي يفضي التقيد بقواعده الى اعطاء الفرصة لكل فرد لتحقيق الحد الاقصى من خيراته الجنسية الذي يسمح به اعطاء فرصة مماثلة لكل فرد سواه. وما فعلناه في تحليلنا الاخير كان ان نبين ان الاساس الذي ينبغي اللجوء اليه، من منظور العقل العملي، لتسويغ حظر القيام بما يمس حرية وصالح اي شخص هو ان لكل شخص الحق في الا يمس بحريته وصالحه. اذن، فإن ما يقضي العقل العملي بتبنيه هو ذلك النسق الخلقي الذي يضمن حماية الحقوق الجنسية لكل فرد الى الحد الاقصى الذي تسمح به حماية الحقوق الجنسية على نحو مماثل لكل فرد سواه.

---

٤٧) بإمكاننا ان نوضح هذا الاستدلال اكثر عن طريق تبسيطنا الامور على النحو الآتي. لنفترض ان المجتمع مستنفد في س و ص و ط. لنفترض ايضا ان س التزم بعدم المساس بحرية وصالح ص وط. ان التزامه يعني ان لـ ص و ط الحق في الا يمس س بحرية وصالح اي منهما. واذا افترضنا الآن ان ص التزم بعدم المساس بحرية وصالح الآخرين، اذن ان لكل منهما الحق في الا يمس س بحرية وصالح اي منهما. واذا التزم ط ايضا بعدم المساس بحرية وصالح الآخرين، اذن فإن لكل منهما الحق في ألا يمس ط بحرية وصالح اي منهما. وهكذا يتضح ان التزام كل واحد بعدم المساس بحرية وصالح الفردين الباقيين يعني ان لكل فرد منهم الحق في ألا يقوم اي فرد سواه بما يمس حريته وصالحه.

الفصل الخامس عشر

هل ينبغي أن أكون خلقيا؟

الفصل الخامس عشر

هل ينبغي أن أكون خلقيا؟

ركزنا في الفصلين الاخيرين على السؤالين: "لماذا الاخلاق؟" و"كيف نقرر عقلانيا، اي مضمون محدد نعطيه للاخلاق؟" وقد وجدنا، في معالجتنا للسؤال الاول، ان الاخلاق، بوصفها قواعد من نوع معين تخضع لها علاقات الافراد بعضهم ببعض، هي شيء يستوجبه العقل العملي. وفي معالجتنا للسؤال الثاني، حاولنا ان نبين ان لجوءنا الى السمات الجنسية للافعال الانسانية، بالاضافة الى اعتبارات اخرى تتعلق بشروط حياتهم الاجتماعية، هي الطريقة العقلانية الافضل لتقرير المضمون الذى ينبغى ان نعطيه للاخلاق. وقد وجدنا ان ما يقتضيه العقل العملي من اي فاعل غائي هو تبني مبدأ الحقوق الجنسية بوصفه المبدأ الاساسي الذي يفترض ان يقوم عليه النسق الخلقي الذي يشكل الموضوع الاخير لاختيارنا العقلاني.

في معالجتنا لهذين السؤالين، بينا، في الواقع، ما هي الاعتبارات العقلانية التي تسوغ ان نكون خلقيين بمعنى ان يكون المسوغ الوحيد لتقيدنا بالقواعد الخلقية هو كونها من النوع الخلقي وتكتسب مضمونها من مبدأ الحقوق الجنسية. بمعنى آخر، اننا بينا ان ما يقتضيه العقل العملي هو ان نعمل بموجب القواعد الخلقية وان يكون هذا لا لسبب آخر سوى كونها قواعد تتوافر فيها شروط صورية ومادية من نوع معين.

اذا كنا بالفعل قد نجحنا في ان نبين ان العقل العملي يقتضي منا ان نكون خلقيين بالمعنى المقصود هنا، اذن هل نكتفي بهذا القدر ونعتبر مهمة هذا الكتاب منتهية؟ ان نجاحنا، على افتراض حصوله، يعني، لا شك، نجاحنا بتزويد

الاخلاق بأساس عقلاني. انه يعني، على وجه التحديد، نجاحنا في ان نبين ان كل من ينطلق من اعتبارات العقل العملي سيصل الى النتيجة ان خضوع الافراد بصورة طوعية للقواعد الخلقية هو الخيار الافضل. بمعنى آخر، اذا كان الخيار هو بين اخضاع وعدم اخضاع الافراد للقواعد الخلقية، فإن العقل العملي يستوجب الخيار الاول. واذا كان علينا من ثم ان نختار بين خضوعهم لها مكرهين وخضوعهم لها طوعيا، فإن العقل العملي يستوجب الخيار الثاني.

الا ان هناك سؤالا لا بد ان نواجهه الآن وهو السؤال التالي: هل يوجد فيما بيناه سابقا ما يشير الى ان العقل العملي يستوجب من الفرد ان يكون خلقيا؟ فما بيناه سابقا هو ان كل كائن عقلاني هو كائن لا بد من ان يؤيد الموقف الذي يقضي بأن يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه النسق الخلقي الذي يقوم على مبدأ الحقوق الجنسية. ان تأييده له مسوغ من منظور العقل العملي، لان ترسخ النسق الخلقي المعنى في المجتمع هو افضل ضامن له لتأمين خيراته الجنسية. ولكن هل تأييده الموقف الذي يقضي بأن يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه النسق الخلقي المعني يتضمن، بالضرورة، التزامه الحقيقي بالتقيد بقواعد هذا النسق الخلقي في كل الحالات؟ انه، لا شك، يتضمن ضرورة تظاهره بالالتزام بالتقيد بهذه القواعد في كل الحالات. بمعنى آخر، انه يتضمن ضرورة تصريحه امام الآخرين، كلما دعت الحاجة الى ذلك، بعدم وجود اي نية لديه ان يخرق اي قاعدة من قواعد هذا النسق. فاذا كان العقل العملي، كما بينا، يستوجب من كل منا ان يؤيد الموقف الذي يقضي بأن يسود في مجتمعنا النسق الخلقي المذكور، اذن فهو، بالضرورة، يستوجب ايضا الا يقوم اي منا بما يتعارض مع ترسخ هذا النسق الخلقي في المجتمع. ولا شك هنا في ان جهر واحدنا، على افتراض عدم وجود استعداد لديه للتقيد بقواعد هذا النسق، عن عدم التزامه بالتقيد بهذه القواعد هو بمثابة جهره بعدم استعداده لأن يلتزم بما يطلب من الآخرين بأن يلتزموا به. وفي هذا، لا شك، اضعاف للموقف الذي يستوجب العقل العملي تأييدنا ودعمنا له، اي الموقف الذي يقضي بترسيخ النسق الخلقي المذكور في المجتمع.

ما هو واضح من تحليلنا حتى الآن هو ان العقل العملي، الذي يستوجب ترسيخ الاخلاق في المجتمع، يستوجب ايضا ضرورة جهر كل منا بتأييده للاخلاق وباستعداده للالتزام بقواعدها. الا ان واحدنا قد يبطن ما لا يعلن. وما يعنيه هذا هو انه قد يصرح واحدنا امام الآخرين عن استعداده التام لان يلتزم بقواعد الاخلاق، دون ان تكون لديه نية حقيقية ان يفعل ذلك. انه بمعنى آخر، قد

يـدرك اهمية اعـلانه عن تمسكـه بقواعـد الاخلاق، اقصـد اهمية ذلـك من منظور العقل العملي، فيعلن عن ذلك بدون ان تكون لديـه اي نية ان يتمسـك بها هـو نفسه، الا في الحالات التي يـرى فيها ان تمسكـه بها مفيـد له او عـدم تمسكه بهـا مضر به. انه قد يتظاهر بالتمسـك بقواعـد الاخلاق في العلن، بينـما ما يـبطنه في السر هـو غير ذلـك تماما. هل يمكننـا ان نقول ان مـوقف شخص كهـذا مخـالف للعقل؟

ان الموقف الاخير، لا شك، هو موقف مخالف للاخلاق. فالموقف الخلقي، كما رأينا في فصل سابق، هو الموقف الذي يملي علينا ان نتقيد بالقواعـد الخلقية لا لسبب آخـر سوى انها قـواعد خلقيـة. ولذلـك فمن يتظاهـر بالتقيـد بـالقـواعـد الخلقيـة. بدون ان تكـون لديـه النية ان يفعـل ذلك، الا عنـدما يكـون هـذا في مصلحته، ليس شخصا خلقيا. والسؤال المطروح امـامنا الآن هـو: هل ينبغي ان يكـون الشخص خلقيا؟ بمعنى آخـر، هل مـا يسوغـه العقل لـواحدنـا هـو تقيـده بالقواعد الخلقية فقط لانها قواعد خلقية؟

ان الجـواب هو بـالايجاب لعـدد من الفلاسفـة، غير ان الاسبـاب تختلف. فمنهم من يعتقد ان الموقف اللاخلقي هو موقف متناقض منطقيا وأن في هذا وحده مسوغا عقليا كافيا لاختيار واحـدنا ان يكـون خلقيا[1]. ومنهم من يعتقـد ان هناك علاقة ضرورية (او تصوريـة) بين كـون واحدنـا خلقيا وكـونه عقـلانيا[2]. فـإن ما يفسر وجود علاقـة تصوريـة بين الاخـلاق والعقلانيـة، في نظر الاخـيرين، هو ان قاعدة اساسية من قواعد العقل العملي هي القاعدة التي تقضي باعطاء الاعتبـارات الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. وبما ان الموقف اللاخلقي هو موقف يستوجب ألا يكون تقيدنا بـالقواعـد الخلقية قـائما فقط عـلى اساس كـونها قواعـد خلقية، اذن فإنه، بالضرورة المنطقية، لا يعطي للاعتبارات الخلقية الاولـوية عـلى كل الاعتبارات الاخرى. ولذلـك فهو ايضـا، بالضرورة المنـطقية، مـوقف مخالف لقواعد العقل العملي.

---

١) هذا الموقف تجده في
Alan Gewirth, **Reason and Morality** , op. Cit,. PP. 190 - 199.

٢) هذ الموقف نجده في
Kurt Baier, "the Conceptual LinkBetween Morality and Rationality, **Nous**,16, pp. 77 - 88," "Reason and the Good,." in Copp and Zimmerman, Op. Cit pp. 193 - 210. Gewirth, op. Cit. P. 190

ان هـذين الجوابـين، كما سنبـين بالتفصيـل بعد حـين، مرفـوضـان. ولكن لنحاول اولا ان نفهم الاسباب التي قادت الى كل منهما، مبتدئين بالجواب الاول.

ان الجواب الاول الذي يعود الى ألن جويرث يقوم على افتراض جويرث ان ما يعنيه ان يكون شخص ما خلقيا هو ان يكون مبدأ الاتساق الجنسي الاساس او المسوغ الاخير لافعاله. وقد سبق لنا وبينا في الفصل السابق كيف حاول جـويرث الوصول الى مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه المبدأ النهائي لـلاخلاق. ومـا يعنينا الآن هو ذلك الجانب من نظريتـه الخلقية المتعلق بمحـاولة حـل مشكلة استلاب العقـل العملي. بمعنى آخر، مـا يعنينا الآن محـاولة جـويرث ان يبـين كيف يتم الانتقال، عقلانيا، من معرفة واحدنا لكون القيام بفعل ما في وضع معطى هـو ما يستـوجبه مبدأ الاتساق الجنسي في هذا الوضع الى قيامه او محاولته القيام به.

من الواضح هنا ان حل مشكلة استـلاب العقل العمـلي، سواء انـظرنا الى هذه المشكلة من وجهة نظر جويرث ام اي فيلسوف آخر تصدى لها، تعني وصول كل شخص الى تكوين الاعتقاد ان الاعتبارات الخلقيـة هي الاعتبارات الاقـوى. ان هـذا لا يعني فقط وصـول كـل شخص الى ان الاعتبـارات الخلقيـة هي التي ينبغي ان تشكل الاساس الاخـير لتقييم سلوك الآخرين، بـل يعني ايضا انها هي التي ينبغي ان تشكـل لكل شخص السبب العقـلي الاقوى لاختيـاره ان يقـوم بمـا يقوم به من افعـال. فبدون وصـول واحدنـا الى تكوين الاعتقـاد المعني، لا يكون الحـافز الخلقي هـو حافـزه الاقوى لاختيـار ما يختـاره. وبالتـالي، فإن غيـاب هذا الاعتقاد يعني، بالضرورة، وجود هوة بين معرفة واحدنا لكون القيـام بفعل مـا في وضع معطى واجبا خلقيا وامتلاكه الحافز الكافي للقيام بهذا الفعل او محاولة القيـام به. ان الحل لمشكلة استلاب العقل العملي تكمن في ايجاد الطريقة العقلية المناسبة لردم هذه الهوة.

السؤال الرئيس الذي يواجه، اذن، جـويرث او اي فيلسـوف آخر يتصـدى لمشكلة استـلاب العقل العمـلي هو السؤال التـالي: كيف نردم الهـوة بين المعـرفـة الخلقية والعمل؟ بمعنى آخر، ما الذي يمكنه ان يؤدي دور حلقة الوصل الحوافـزية بـين معرفـة واحدنـا لكون مـا ينبغي خلقيا فعله في وضـع معـين هـو كـذا وكـذا واختياره ان يفعل كذا وكذا في هذا الوضع؟ وقد رأينـا ان الجواب التمهيـدي عن هذا السؤال هو ان ما يمكنه ان يؤدي دور حلقة الوصل الحوافـزية هنـا هو اعتقـاد واحدنا ان الاعتبـارات او المسوغـات الخلقية تشكـل له الاعتبـارات او المسوغـات الاقوى او الافضل. غير ان هذا الجواب يترك مسائل اخرى هامة معلقة. فالمسألة

الاساسية ليست فقط مسألة ان يصل واحدنا الى تكوين الاعتقاد ان الاعتبارات الخلقية هي الاعتبارات التي ينبغي له ان يعطيها الوزن الاكبر في اختياراته، بل انها مسألة ان يصل واحدنا الى تكوين هذا الاعتقاد في ضوء معرفته لكل الوقائع المناسبة. بمعنى آخر، ان المسألة الاساسية هنا هي ان يكون اعتقاد كهذا مسوغا بصورة عقلانية، بحيث من يكون لديه هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يتخلى عنه، ما دام يراعي مستلزمات العقل، ومن لا يكون لديه هذا الاعتقاد لا يمكنه الا ان يأخذ به اذا راعى مستلزمات العقل.

ان المسألة الاخيرة هي المسألة الاهم هنا لان السؤال: "هل ينبغي ان أكون خلقيا؟" الذي يشكل عنوان هذا الفصل هو صيغة اخرى للسؤال: "هل ينبغي ان اعطي الاعتبارات الخلقية الوزن الاكبر في اختياراتي؟" ومن الواضح هنا ان "ينبغي" في سؤالنا لا يمكن ان تكون "ينبغي" الخلقية، والا فإن سؤالنا يصبح عديم المعنى. فلو فهمناها بمعناها الخلقي، لصار سؤالنا: "هل ينبغي خلقيا ان افعل ما ينبغي خلقيا ان افعله؟" والسؤال الاخير، لا شك، بدون معنى. ان "ينبغي" في سؤالنا الاصلي هي، بالاحرى، "ينبغي" العقلانية. ان الصيغة التي يمكن ان تعبر بدقة عن المغزى الاساسي لسؤالنا هي الصيغة التالية: هل توجد اعتبارات عقلانية تسوغ لي اعطائي الاعتبارات الخلقية الوزن الاكبر في اختياراتي؟ ان صيغة هذا السؤال تبين بشكل واضح ان ما هو مطلوب هنا ليس فقط وجود اعتقاد لدى واحدنا ان الاعتبارات الخلقية هي الاعتبارات التي ينبغي ان يكون لها مركز الصدارة في حياته. ان ما هو مطلوب، بالاحرى، هو ألا يكون لديه اي سبب عقلي في اي حالة من الحالات التي تتعارض فيها الاعتبارات الخلقية مع اعتبارات من نوع آخر، سوى للاعتقاد ان الاعتبارات الخلقية هي التي ينبغي ان تكون الاعتبارات الاقوى له.

اذا عدنا الآن الى محاولة جويرث حل مشكلة استلاب العقل العملي، فإننا نجد ان حله يكمن بصورة اساسية في نظره الى مبدأ الاتساق الجنسي على انه مبدأ ضروري. فاذا كان تصرف شخص على نحو خلقي يعني، فيما يذهب اليه جويرث، اعطاءه الحقوق الجنسية لكل شخص سواه يُتوقع ان يتأثر بنتائج افعاله نفس الاعتبار الذي يعطيه الفاعل لحقوقه الجنسية، اذن التصرف اللاخلقي يعني عكس ذلك ويشكل، بالتالي، خرقا لمبدأ الاتساق الجنسي. ولكن بما ان المبدأ الاخير، في نظر جويرث، ضروري، اذن فإن خرقه من قبل شخص يوقعه في تناقض ذاتي. يتضح من هذا التحليل الاولي ان الشخص اللاخلقي (اي

الشخص الـذي لا يعتقـد ان الاعتبـارات الخلقيـة هي التي ينبغي ان تكـون الاعتبارات الاقوى له) هو الذي لا يلتزم بعدم مناقضته ذاته. اذن، من يقول انـه ليس لديه استعداد لان يكون خلقيا هو بمثابة من يقـول انه ليس لـديه استعـداد لان يكـون متسقا مـع ذاته، بـل انه، عـلى العكس من ذلك، عـلى استعداد لان ينـاقض ذاتـه، اذا اقتضت الحـاجـة. والسؤال الآن هـو التـالي: ؛ هـل الشخص العقلاني سيحرص. بـالضرورة، على المحـافظة عـلى اتساقـه الذاتي بحيث يشكـل حرصه هذا سببا عقليا كافيا لاعتقاده بضرورة جعل الاعتبارات الخلقية الاعتبارات الاقوى له؟

ان جـواب جويـرث هو بـالايجاب. حتى نفهم جـدليـة الحجـة التي يسـوغ جويرث بواسطتها جوابه، لنعد قليلا الى كيفية اشتقاقه مبـدأ الاتساق الجنسي. ان عملية الاشتقاق هذه، كما بينا في الفصل السابق، تبدأ من الشخص بوصفه فاعلا غائيا. انها، بصورة اكثر تحديدا، تبدأ بالسمتين الجنسيتين للفعـل الانساني، سمـة الغائية وسمـة الحريـة. اننا نبـدأ هنا بـالمسلمة انـه بمجرد ان ينخـرط الشخص في القيـام بأفعـال من نوع او آخـر فإنـه يلتزم منطقيـا بقبول احكـام معياريـة معينة، ديونطيقية وغير ديونطيقية، تقوده، في نهايـة الامر، بصـورة ضرورية، الى الالـتزام منطقيا ايضا بقبول مبدأ الاتساق الجنسي. فإن انخراطـه في الفعل يعني استهـدافه تحقيق غـايات معينـة. وبما ان هنـاك علاقـة تصوريـة، كما بينـا، بـين استهـداف الشخص تحقيق أمر ما ونظره الى هذا الامـر على انـه حسن بمعنى من المعاني، اذن فـإن الفعل ذو بنيـة معياريـة. ان افعل يعني، بـالضرورة، ان احكم على غـايات معينة على انها حسنة. الا ان الفعل غير ممكن بدون توافر شروط معينة من أهمها، كما بينا، شرطان: حرية الفاعل وصالحـه. اذن، ان انخرط في فعـل شيء او آخر هـو ان أثمن، ليس فقط الغـايـات التي استهـدفت تحقيقهـا، بـل ان اثمن ايضـا حريتي وصالحي لكونهما ضروريين لتحقيق هذه الغايات. ان افعل هـو، اذن، ان التزم منطقيا بقبول الحكم المعياري "ان حريتي وصالحي خيران ضروريان".

ان عملية اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي تحتاج، كما رأينا في الفصل السابق، الى اكـثر من الحكم المعياري الاخـير. انها تحتاج الى الحكم الـديـونـطيقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي". ان الحكم الاخير، فيما يذهب اليه جـويرث، متضمن ايضا في البنية المعيارية للفعل. فاذا كنت انـظر، بالضرورة، الى حـريتي وصالحي عـلى انهما خيران ضروريـان، اذن فلا يمكنني، الا اذا نـاقضت نفسي، ان اعـطي لاي شخص الحق في ان يقـوم بأي افعـال تتعارض مـع حريتي وصـالحي. انني،

بمعنى آخر، حرصا مني على عدم مناقضة نفسي، سألتزم بقبول الحكم المعياري الديونطيقي "ينبغي الا يقوم اي شخص بأي فعل يتعارض مع حريتي وصالحي". الا ان الحكم الاخير يفترض مسبقا قبولي للحكم الديونطيقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي".

اذا اخذنا بالحسبان الآن ان ما يسوغ، من وجهة نظري، الحكم الديونطيقي الاخير هو كونه متضمنا منطقيا في السمات الجنسية لافعالي، اذن، حرصا مني على عدم مناقضة ذاتي، يجب ان اعترف ان حكما مماثلا مسوغ ايضا من منظور اي فاعل غائي سواي. فالسمات الجنسية لافعالي لا تخرج عن كونها السمات التي تقرر كوني فاعلا غائيا. فلا فرق، اذن، بين اي شخص وآخر بالنسبة للسمات الجنسية للفعل. من هنا يتضح انه لا يمكنني ان اكون متسقا مع نفسي اذا اعطيت لنفسي الحق في حريتي وصالحي ونفيت ان يكون لأي شخص سواي نفس الحق. اذن، لا مهرب لي منطقيا من ان اعترف انه مثلما لي انا الحق في حريتي وصالحي، كذلك لكل شخص سواي الحق في حريته وصالحه. واعترافي هذا هو بمثابة اعتراف بأن لكل شخص الحق في ألا يقوم اي شخص بأي فعل يتعارض مع حرية وصالح السابق. ومن الواضح هنا ان النتيجة الاخيرة المترتبة على التحليل السابق هي نه لا مهرب لي منطقيا من تبني مبدأ الاتساق الجنسي، اي المبدأ القائل: كل شخص ملزم بألا يقوم بأي فعل يتعارض مع حرية وصالح اي شخص سواه.

نجد ضمن اطار حجة جويرث السابقة ان هناك اكثر من حالة تظهر فيها الخطوات الحاسمة التي تقوده الى مبدأ الاتساق الجنسي على انها ذات قوة حوافزية او ارشادية. فعندما يقول الفاعل، مثلا، ان لي الحق في حريتي وفي صالحي، فإن لديه اسبابه العقلية لقبول هذا القول، وهي اسباب تتعلق بنشاطه المستهدف تحقيق اغراضه الخاصة به. ان هذه الاسباب كافية لحفزه او حضه، عقلانيا، ليس فقط على الجهر بحقه في الحرية وبحقه في صالحه، بل وايضا على عمل ما بوسعه للمحافظة عليهما. ان لدى الفاعل ايضا اسبابه العقلية التي تجعله يطالب باحترام الاخرين لحقوقه الجنسية، وهي في الواقع نفس الاسباب التي جعلته، اصلا، يصر على امتلاكه هذه الحقوق. بمعنى آخر، ان مشكلة استلاب العقل العملي لا تظهر، ضمن اطار حجة جويرث، عند النقطة التي تسبق تعميم الفاعل الذي يتخذ الصيغة "ان لكل فاعل غائي مرتقب الحق في حريته وصالحه". فعند هذه النقطة، لا يتجاوز الفاعل قبول الحكم الديونطيقي القائل انه ينبغي على كل

شخص سواي ان يمتنع عن القيام بأي فعل يتعارض مـع حريتي وصـالحي. ومن الواضح هنا، كما ادرك جويرث نفسـه، انه مـا دام الفاعـل يقف عند حـد قبولـه الحكم الديونطيقي الاخير، فإنه لا يمكن ان توجد اي هوة حوافزية بين قبولـه اي نتيجة معيارية من النتائج المترتبة منطقيا على انخراطه في الفعـل وعمله بما تقتضيـه هذه النتيجة او بما يقتضيه ضمان تقيد الاخرين بها[٣].

ان ما ينطبق على الفاعـل قبل وصـوله الى التعميم "ان لكـل فاعـل مرتقب الحق في حريته وصالحه" هو اكثر من كونه غير مخير منطقيا بـالنسبة لقبـول النتائـج المعيارية المشار اليها. فعـلاوة على انني لا املك منـطقيا، بـوصفي فاعـلا غائيـا، سـوى ان أسلم بأن لي الحق في حـريتي وصالحي وبـأن كـل شخص سـواي ملزم بالامتناع عن اي فعـل بتعارض مـع حريتي وصـالحي، فإن لـدي اسبابي الخـاصة لقبول هذين الحكمين المعياريين. وهذه الاسباب تتعلق بسعيي نحو تحقيق غاياتي، كائنة ما كانت. فمن الواضح هنا ان رفضي للحكم المعياري ـ "كل شخص ملزم بـالامتناع عن فعـل ما يتعـارض مع حـريتي وصالحي ـ" هـو بمثابـة رفضي لتقييـد الاخـرين او ضبط سلوكهم على نحـو ما يمكنني من تحقيق غـاياتي. فكـما رأينـا في تحليلنا لحجة جويرث، فإنه لا يمكنني ان احقق غاياتي، كائنة ما كانت، بـدون ان تكون حريتي وصـالحي مؤمنين. اذن، فـإن اي تفريط بحـريتي وصالحي هـو، في الوقت نفسه، تفـريط بغايـاتي. ولكن من الواضـح هنا ان لـدي، بوصفي فـاعلا غـائيا، حـافزا عقليـا يفوق بقـوته اي حـافز آخـر قد يكـون لدي لعـدم التفـريط بغـاياتي، وبـالتالي لعـدم التفريط بحـريتي وصالحي. من هنـا يتضح ان قـولي ان سواي ملزم بعدم المساس بحريتي وصالحي لا يفرضه علي فقط حـرصي على عـدم مناقضة ذاتي، بل وايضا حرصي على ضمان الحفاظ على نشاطي الغائي.

اذا انتقل واحدنا الآن، ضمن اطار حجة جويرث، الى التعميم "كل فاعل غائي مرتقب له الحق في حريته وصالحه"، فإنه سيجد انه ليس، في هذه الحـالة، ما يجعله يسلم بهذا التعميم سوى كون رفضه لهذا التعميم يوقعه في تناقض ذاتي. فالصورة هنا تختلف عن سابقتها في انه ليس لدى الفاعل، في هذه الحالة، اسباب شخصية تحفزه على اطلاق هذا التعميم وعلى الالتزام بالعمل بموجبه. وكما يلاحظ جويرث نفسه، فإن هذا التعميم، لانه يفـرض علي، مثلما يفـرض على كـل كائن

---

٣) Gewirth, op. cit. p. 190

مثلي، الامتناع عن فعل ما يتعارض مع حرية وصالح اي شخص، لا يمكن ان يكون حافزي لاطلاقه حرصي على تأمين حرية نشاطي الغائي. فإن هذا التعميم، على العكس من ذلك، يفرض قيودا على هذا النشاط(٤). اذن، كيف يمكن لهذا التعميم ان يكتسب قوته الحوافزية او الارشادية لي؟ وبما أن مبدأ الاتساق الجنسي مشتق منطقيا من هذا التعميم، فإن بإمكاننا طرح نفس السؤال حول هذا المبدأ، اي السؤال كيف يمكن لهذا المبدأ ان يكتسب قوة حوافزية او ارشادية لي؟

ان جويرث يدرك انه، بدون اجابة شافية عن السؤال الاخير، فلا مهرب من خلق ثغرة كبيرة في حجته. فإن هذه الحجة، كما رأينا، تخضع لمنهج ضروري جدليا، اي لا تتجاوز نتائجها ما ينبغي ان يسلم به واحدنا من منظوره الخاص، بوصفه فاعلا غائيا(٥). اذن، المسألة الاساسية هنا هي ما اذا كان بالامكان ان تتوافر، من وجهة نظر الفاعل، اسباب غير مصلحته في الحفاظ على حرية نشاطه الغائي تحفزه عقليا على الالتزام بالتقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. بمعنى آخر، كيف يمكن للفاعل هنا، بدون اللجوء الى مصلحته الخاصه، ان يجد ما يحفزه على القبول بالتقييد الذي يفرضه المبدأ الاخير على نشاطه الغائي؟

ان جواب جويرث يتلخص في التالي: ان ادعاء الفاعل ان له الحق في حريته وصالحه لا يمكن فصله منطقيا عن قبول الفاعل للمعايير الاساسية للعقلانية كمعايير الاستنباط والاستقراء ومبدأ عدم التناقض وما اشبه ذلك. فإن الحكم الذي يسند فيه الى ذاته الحق في حريته وصالحه هو، كما رأينا، حكم لا مهرب له منه منطقيا، بوصفه فاعلا غائيا. ان تثمينه لحريته وصالحه، لا شك امر ضروري لوصوله الى هذا الحكم. الا ان تثمينه لحريته وصالحه، فيما يذهب اليه جويرث، هو نتيجة منطقية لانخراطه في نشاط غائي من نوع او آخر. من هنا يتضح انه لا يمكن الفصل بين التزام هذا الشخص بمعايير العقلانية ونشاطه الغائي(٦). ان الشيء نفسه ينطبق، في نظر جويرث، على الحكم التعميمي الذي يسند فيه هذا الشخص لكل شخص آخر الحق في حريته وصالحه. فبما ان الحكم الاخير هو نتيجة منطقية للحكم السابق، اذن فإن الاعتبارات العقلانية التي يستمد منها الحكم السابق قوته الارشادية من وجهة نظر الفاعل هي هي الاعتبارات التي

---

٤) المصدر نفسه.
٥) المصدر نفسه ص ١٩١.
٦) المصدر نفسه، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

يستمد منها الحكم الاخير هذه القوة من وجهة نظره. انه، بمعنى آخر، يقبل الحكم الاخير على انه ملزم له بنفس المعنى الذي يكون فيه الحكم السابق ملزما له وللآخرين، لأن الاساس العقلاني واحد لكل الاحكام الديونطيقية التي لا مهرب له منها، جدليا.

يحاول جويرث ان يوضح حجته السابقة عن طريق توضيحه ما يقصده من كلامه على التزام الفاعل بمعايير العقلانية. ان الفاعل، بوصفه عقلانيا، يقبل معايير منطقية اساسية معينة من بينها مبدأ عدم التناقض. ان نقول ان الفاعل يلتزم بهذه المعايير هو ان نقول، فيما يدعيه جويرث، ان الفاعل يقر بأن هذه المعايير تشكل اسسا مسوغة للنتائج التي تقوم على هذه المعايير[7]. وما يعنيه القول الاخير، بدوره، هو ان تصديق الشخص على مقدمات معينة هو بمثابة اقرار من قبله بأن هذا يقتضي منه التصديق على النتيجة او النتائج التي يمكن اشتقاقها من هذه المقدمات بواسطة المعايير المعنية. "ان هذا، يقول جويرث، "متكافىء مع قولنا ان اقرار الفاعل العقلاني ان نتيجة معينة مسوغة حسبما تقتضيه هذه المعايير ينطوي له على قوة ارشادية[8]". انه يُصدق على هذه النتيجة او يؤيدها بوصفها مسوغة منطقيا. هذا تماما ما ينطبق، في اعتقاد جويرث، على مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه نتيجة لا مهرب للفاعل الغائي من الوصول اليها، ما دام ملتزما بمعايير العقلانية ومن ضمنها مبدأ عدم التناقض، فاذا كان مبدأ الاتساق الجنسي نتيجة منطقية محتمة لتصديق الفاعل على الحكم الديونطيقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي"، اذن فإنه لا مهرب للفاعل، بوصفه ملتزما بمعايير العقلانية، من التصديق على مبدأ الاتساق الجنسي. ان تصديقه عليه يحمل له في طياته قوة ارشادية.

قد يدعي بعضهم ان تحليل جويرث حتى الآن لا يوصلنا الى اجابة شافية عن السؤال الاساسي الذي يعنينا هنا، الا وهو: لماذا ينبغي ان أكون خلقيا، اي لماذا ينبغي ان اعمل بموجب مبدأ الاتساق الجنسي؟ فإن التحليل السابق يبين ان للمبدأ الاخير قوة ارشادية فقط بمعنى ان الفاعل، عندما يقر بهذا المبدأ، انما يفعل ذلك لأنه ينبغي عليه منطقيا الاقرار به. ولكن "ينبغي" المنطقية هي غير "ينبغي" العملية. وبالتالي، أليس بإمكان الفاعل هنا ان يسأل: لماذا ينبغي ان افعل

---

٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

٨) المصدر نفسه.

بموجب ذلك المبدأ الذي ينبغي (منطقيا) ان أقر به؟ بإمكاننا ان نعطي صيغة اخرى لهذا السؤال، ألا وهي لماذا ينبغي (بالمعنى العملي) ان اتقيد بالمعايير المنطقية للعقلانية، اي الا اناقض ذاتي؟

ان اسئلة من النوع الاخير، في اعتقاد جويرث، تفترض شيئا لا يمكن تسويغه، اي تفترض ان الاسباب العقلية للفعل هي غير الاسباب العقلية للحكم[9]. بصورة اكثر تحديدا، انها تفترض ان الاسباب المنطقية التي تقود واحدنا الى الاقرار بصدق الحكم الذي يعبر عن مبدأ الاتساق الجنسي لا تقوده، بالضرورة، الى العمل بموجب هذا المبدأ. ان الافتراض الاخير لا يمكن تسويغه، فيما يذهب اليه جويرث، لأن المعيار المنطقي لتجنب التناقض الذاتي له الاسبقية على كل معايير التسويغ العقلي، بحكم كون الاتساق المنطقي شرطا ضروريا لكل تسويغ عقلي[10]. فعندما يقر واحدنا بالحكم القائل ان من واجبه القيام بفعل ما لاسباب منطقية، فإن ما يقر به هو ان لديه سببا عقليا نهائيا للقيام بالفعل المعني. وبما ان المعيار المنطقي لتجنب التناقض الذاتي له الاسبقية على كل معايير التسويغ، اذن فإن الحكم الذي يقر به لاسباب منطقية لا يمكنه ان يسوغ عقليا عدم العمل بما يقتضيه. فإن اختياره عدم العمل بما يقتضيه هذا الحكم يزج به في تناقض وبالتالي فلا اسباب عقلية يمكن، حتى نظريا، ان تسوغ هذا الاختيار. اذن، لأن عدم العمل بموجب مبدأ الاتساق الجنسي ينطوي على تناقض، فإن كل فاعل مرتقب لديه اسباب عقلية نهائية، ليس فقط للاقرار بصحة هذا المبدأ، بل وايضا للعمل بموجبه[11].

يحاول جويرث تعزيز حجته الاخيرة عن طريق لجوئه مرة اخرى الى مفهوم الفعل. ان الطابع الغائي للفعل يعني ان من يفعل انما يفعل لتحقيق غاية او اخرى. وهذا، بدوره، يعني ان ما يستهدف الفاعل تحقيقه من غايات ويضفي عليه، لهذا السبب، قيمة ايجابية يشكل له اسبابا عقلية مسوغة لافعاله. ولكن بما ان المعيار الاهم لما يشكل اسبابا عقلية مسوغة هو مبدأ عدم التناقض، اذن فإن انخراطه في اي نشاط غائي يعني، بالضرورة، التزامه بمبدأ عدم التناقض، بوصفه

---

٩) نفس المصدر، ص ١٩٤.
١٠) نفس المصدر.
١١) نفس المصدر.

المعيار الاهم للتسويغ العقلي[١٢]. فانخراطه في اي نشاط غائي يعني انه ينظر الى تحقيق غاية او اخرى على انه سبب عقلي مسوغ لنشاطه الغائي، وبالتالي سبب يستوفي شروط الاتساق المنطقي. من هنا يتضح لماذا ينبغي ان يحرص الفاعل على تجنب الوقوع في تناقض ذاتي ـ هذا اذا اراد ان ينخرط في نشاط غائي من نوع او آخر.

يخلص جويرث، انطلاقا من الاعتبارات التي اشرنا اليها، الى النتيجة ان كل فاعل مرتقب لا يملك، ما دام يحرص على التقيد بمعايير العقلانية، سوى ان يجعل مبدأ الاتساق الجنسي المسوغ الاساسي لافعاله. فإن حرصه على التقيد بمعايير العقلانية، يعني، كما رأينا، حرصه على عدم القيام بأي فعل يورطه في تناقض ذاتي. وبما ان مبدأ الاتساق الجنسي، فيما يذهب اليه جويرث، مسوغ منطقيا، من منظور الفاعل، اذن فإن عدم تقيد الفاعل به يورطه في تناقض مع ذاته. اذن، من يحرص على التقيد بمعايير العقلانية يحرص حتما على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي. ان حرصه على التقيد بمعايير العقلانية يشكل حافزه الاساسي للتقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. هذا لا يعني، في نظر جويرث، ان كون مبدأ الاتساق الجنسي مسوغا منطقيا يحفز الفاعل بصورة مباشرة على العمل بموجبه[١٣]. ان ما يعنيه، بالاحرى، هو ان كون المبدأ المعني مسوغا منطقيا يشكل للفاعل الذي يحرص على ان يكون عقلانيا حافزا للعمل بموجب هذا المبدأ. ان عقلانية الفاعل (حرصه على عدم مناقضة ذاته في هذه الحالة) تشكل حلقة الوصل الاساسية بين معرفة الفاعل لكون القيام بفعل معين في وضع معين هو ما يستوجبه مبدأ الاتساق الجنسي وقيامه او اختياره القيام بهذا الفعل.

يتضح من خلال التحليل السابق ان جواب جويرث عن السؤال: "لماذا ينبغي ان اكون خلقيا؟" هو، باختصار، لانني بوصفي فردا عقلانيا لا املك سوى ان احرص على عدم مناقضة ذاتي، وبالتالي على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي. وبما ان مبدأ الاتساق الجنسي هو المبدأ النهائي للاخلاق، اذن فإن حرصي على عدم خرق هذا المبدأ هو بمثابة حرصي على ان اكون خلقيا. ينبغي ان اكون خلقيا، اذا، لأن كوني خلقيا هو شرط ضروري لكوني عقلانيا.

---

١٢) نفس المصدر.

١٣) نفس المصدر، ص ١٩٥.

من المقدمات الحاسمة في حجة جويرث المقدمة القائلة انه لا مهرب منطقيا لأي فاعل غائي مرتقب من الوصول الى مبدأ الاتساق الجنسي على انه المبدأ النهائي للاخلاق. وقد سبق وبينا في الفصل السابق بطلان هذه المقدمة، موضحين انه بدون توافر شروط اجتماعية من نوع معين، لا يمكننا الوصول الى هذا المبدأ او مبدأ مماثل له. وكذلك فالشروط الاجتماعية المعنية، لانها جائزة وليست ضرورية، لا يمكن ان تضفي على النتيجة التي تعتمد على توافرها طابع الضرورة. اذن، اذا صح تفنيدنا لموقف جويرث في الفصل السابق، فإنه لا مسوغ للاستنتاج انه لا مهرب منطقيا لكل فاعل مرتقب من ان يقر ان مبدأ الاتساق الجنسي هو مبدأ ضروري. وهذا، بدوره، يكفي لرفض حجة جويرث الحالية التي يحاول بواسطتها ان يبين انه لا يمكن لأي فاعل غائي مرتقب ان يختار الا يكون خلقيا دون ان يختار، في الوقت نفسه، الا يكون عقلانيا.

الا اننا سنفترض الآن على سبيل الجدل ان جويرث مصيب في ادعائه ان مبدأ الاتساق الجنسي لا يمكن، من منظور اي فاعل غائي مرتقب، الا ان يكون مبدأ ضروريا. ولكن حتى لو جاريناه في هذا الافتراض، فإننا، كما سنبين بعد حين، سنجد انه فشل في الاجابة عن السؤال الذي يتمحور حوله هذا الفصل.

فحتى نبين فشل محاولة جويرث، فإننا لا نحتاج سوى ان نبين انه قد توجد حالات من الواضح فيها ان خرق واحدنا لمبدأ الاتساق الجنسي لا يمكن ان يكون مخالفا للعقل العملي. لنفترض ان الوضع الذي اجد نفسي فيه هو وضع لا يميل فيه الافراد عموما الى التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. ولنفترض ايضا انني على علم بهذا الامر وانني، اضافة الى ذلك، اعلم ان تقيد واحدنا بهذا المبدأ، في الوضع المعني، بصورة ثابتة، معاكس لغاياته على المدى البعيد اكثر من عدم تقيده به عندما تكون الفرصة سانحة لذلك. فإنه ليس بالامر المستبعد في وضع كالذي نتصوره في مثالنا ان يؤدي تقيد واحدنا دائما بهذا المبدأ الى جعل هذا الشخص معرضا بصورة اكبر لان يعامل بسوء من قبل الآخرين. فعندما يتضح لهم ان هذا الشخص لا يميل الى ان يردّ الصاع صاعين، ولا حتى ان يعاملهم بالمثل عندما يسيئون اليه، فإن هذا سيشكل حافزا لديهم لان يسيئوا اليه اكثر. ان الوضع الذي نتصوره في مثالنا يمكن وصفه على النحو الآتي: ان اللااخلاقية منتشرة فيه الى حد بحيث لا يكون في مصلحة احد على المدى البعيد ان يكون خلقيا دون سواه. وعندما نقول هنا ان اللااخلاقية منتشرة في هذا الوضع، فإن ما نعنيه هو ان هذا الوضع هو من النوع الذي لا تشكل فيه الاعتبارات الخلقية لدى الافراد

عموما المسوغ الاقوى لقيامهم بالافعال التي يقومون بها في سياق خلقي. فإن الافراد على العموم لا يلتزمون، في الوضع المعني، التزاما حقيقيا باحترام الحقوق الجنسية بعضهم لبعض، الا انهم قد يتظاهرون بأنهم يلتزمون بذلك. واذا قاموا بأفعال لا تنحرف عن مبدأ الاتساق الجنسي، فإنما يقومون بها لا لسبب سوى اعتقادهم ان الوضع الذي يجدون انفسهم فيه يجعل الثمن الذي عليهم ان يدفعوه لقاء عدم قيامهم بهذه الافعال يفوق الى حد كبير أية مكاسب قد تعود عليهم جراء استنكافهم عن القيام بها. باختصار، ان الافراد في المثال الذي يشكل مدار كلامنا هم على العموم انانيون عقلانيون Rational egoists[١٤].

السؤال الذي يواجهني الان هو التالي: اذا كان الوضع الذي اجد نفسي فيه هو من النوع الذي عنيناه في مثالنا، فهل من العقلانية في شيء ان استمر في ان اكون خلقيا في هذا الوضع؟ اذا كان كوني خلقيا يعني، فيما يذهب اليه جويرث، ان يكون التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي الحافز الاقوى لافعالي، اذن فهل من العقلانية في شيء، في الوضع الذي يعنينا، ان استمر في التقيد بهذا المبدأ لذاته في الوقت الذي لا يفعل سواي الشيء نفسه في تعاملهم معي؟ واذا اضفنا الآن انني اعرف ان هذا الوضع هو من النوع الذي ستزداد فيه احتمالات خرق الآخرين لحقوقي الجنسية بصورة تتناسب طرديا مع حرصي على عدم خرق حقوقهم الجنسية، اذن هل من العقلانية في شيء ان اظل حريصا وان اعمل على تمتين حرصي على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي؟ يبدو انه ينبغي ان اجيب بالنفي، حتى لو لم اتجاوز فهم جويرث للعقلانية. فكما رأينا في تحليلنا لوجهة نظر جويرث سابقا، فإنني بوصفي فاعلا غائيا، وبالتالي عقلانيا، لا أملك سوى ان أثمن حريتي وصالحي. فلا يمكنني ان انخرط في الفعل لتحقيق هذه الغاية او تلك

---

١٤) بينا سابقا كيف انه لا مهرب من مواجهة مأزق السجناء في الوضع الذي يتبنى فيه كل فرد من افراد المجتمع موقف الانانية العقلانية. ان وضعا كهذا لا يمكن ان يكون في مصلحة احد على المدى البعيد، مما يجعل الخروج منه امرا يستوجبه العقل العملي (انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب. انظر ايضا:

David Gauthier, "the Impossibility of Rational Egoism,," **the Journal of Philosophy,**, 71, pp. 439 - 56.

اذن، لا يجوز ان يفهم مما نفترضه في مثالنا ان الافراد في الوضع الذي نتصوره هم عقلانيون فعلا اذا كان بامكانهم ان يخرجوا من الوضع الذي هم فيه ولم يفعلوا شيئا في هذا السبيل.

الا اذا كـانت حريتي وصـالحي مؤمنين. ان حـرصي عـلى تـأمـين السبـل القمينـة بتحقيقي لغاياتي هـو الاساس الـذي يقوم عليـه اسنادي حقـوقا جنسيـة الى ذاتي. وهـذا الحرص نـابع من صميم عقـلانيتي كفاعـل غائي. ولـذلك فـإذا تبين لي في الوضع الذي نتصوره في مثالنا ان اتبـاعي نمطا معينـا في حياتي سيقـود الى تعطيـل نشاطي الغائي او سيعرضه، عـلى الاقل، لخـطر كبير، اذن فـإن عقلانيتي تفـرض علي ان انبذ هـذا النمط من الحياة او ان اعـدل فيه بمـا يتناسب مـع الحفاظ عـلى نشـاطي الغـائي. واذا كـان النمط الحيـاتي المعني هـو مـا ينبـع من الـتزامي بمبـدأ الاتساق الجنسي. اذن فلن يكون في توقفي عن هذا الالتزام، في هذه الحـالة، مـا يشكل خرقا لمعايير العقل العملي.

حتى نوضح اكثر وجهة نظرنا هنـا، فإن من الضروري ان ننبـه القارىء الى مبـدأ هام من مبـادىء العقل العمـلي الا وهو انـه لا شخص ملزم تجاه الاخـرين بـأكثر ممـا هم ملزمون تجـاهه. بمعنى آخـر، اذا انطلقنـا مما اسـماه افلاطـون حالـة التوازن الخلقي(١٥)، فإن لا شخص في هذه الحالة يكون ملزما بعدم المس بالحقوق الجنسية للاخـرين اكثر ممـا يكونـون هم ملزمين بعـدم المس بحقوقـه الجنسية. من المبادىء اللازمة عن المبدأ السابق ان العقل العملي لا يفرض الـتزام واحدنـا بعدم المس بالحقوق الجنسية للآخرين ما لم يكن هذا الالتزام متبادلا. فإن التزام واحدنـا بعدم المساس بـالحقوق الجنسيـة للآخـرين في الوقت الـذي لا يلتزم فيه الآخـرون بعدم المساس بحقوقه، بل في الوقت الذي يتحينون فيـه الفرص بـاستمرار للمس بها، ستكون من نتائجه الواضحة الزام هذا الشخص ذاته تجاه الآخـرين بأكـثر مما يلزمون انفسهم به تجاهه. وهذا، لا شك، مخالف للعقل العملي.

اذا عدنا الآن الى الوضع الذي تصورنـاه في مثالنـا، فإنـه، كما افترضنــا، وضـع من النوع الـذي لا يلتزم فيه الآخـرون بعدم المس بحقـوقي الجنسيـة. ان اللاأخلاقية منتشرة في هذا الـوضع الى حـد بحيث من النادر ان يلتزم اي شخص بمبدأ الحقوق الجنسية لذاتـه. اذن، فإنـه ليس من العقلانيـة في شيء ان التزم انـا وحدي بالتقيد بهذا المبدأ لذاته، وكأنني ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون به

---

١٥) حـالة التـوازن الخلقي، كما بينـا في فصل سـابق، هي الحـالـة التي لا يقـوم فيهـا اي شخص بـأي فعـل يكـون في مصلحـة اي شخص او اشخـاص آخـرين او مضرا بهـذه المصلحـة. اذا استعملنا لغـة الحقوق الجنسيـة هنا، فـإنه يصـير بامكـاننا ان نصف حـالة التوازن الخلقي بأنها حالة لا يقوم فيها اي شخص بـأي فعل يسـاعد عـلى تأمـين الحقوق الجنسية لاي شخص آخر او يتعارض مع هذه الحقوق.

تجاهي. ولكن اذا كان العقل العملي يبيح لي في الوضع المعني ان اجعل ذاتي في حل من الالتزام بهذا المبدأ لذاته، اذن فإنه يبيح لي ان اخرق هذا المبدأ حينما تسنح الفرصة لذلك. فمن الواضح انه اذا كان يبيح لي الا التزم بالتقيد به لذاته، فإن ما يترتب على ذلك هو انه يبيح لي ألا اعطي الاعتبارات الخلقية الوزن الاكبر. من هنا يتضح ان الاسباب الخلقية، في وضع كالذي يعنينا هنا، ليست، بالضرورة، الاسباب العقلية الاقوى لافعالي. اذن، لا توجد في الوضع المعني علاقة ضرورية بين كون الحافز الاقوى لفعل من افعالي هي رغبتي في ألا أمس الحقوق الجنسية لأي شخص وكون هذا الفعل مخالفا للعقل العملي. وهذا، بدوره، يعني انه قد توجد في الوضع المعني حالة او اكثر يكون حافزي فيها للقيام بفعل من الافعال ليس حرصي على التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي، بل شيء معاكس لذلك تماما، ومع ذلك يجيء فعلي متطابقا مع مقتضيات العقل العملي.

من الضروري ان ننبه القارىء هنا الى انه اذا سلمنا مع جويرث بأن خرق مبدأ الاتساق الجنسي لا بد من ان ينم عن عدم اتساق ذاتي، فإن ما يترتب على هذا التسليم هو ان واحدنا سيحرص، لا شك، على عدم خرق هذا المبدأ. الا ان ما ذهبنا اليه في تحليلنا السابق هو انه عندما يجد واحدنا نفسه في وضع كالذي تصورناه في مثالنا، لا يعود حرصه على عدم خرق المبدأ المعني حافزه العقلي الاقوى للقيام بما يقوم به من افعال. ان تحليلنا، اذن، لا يتعارض مع افتراض جويرث ان اي فاعل غائي، من حيث هو فاعل عقلاني، سيحرص على المحافظة على اتساقه الذاتي. انه يتعارض فقط مع افتراض جويرث ان حرصه هذا سيشكل في كل الاوضاع حافزه الاقوى. فما حاولنا ان نبينه هو انه عندما يجد واحدنا نفسه في وضع لا يحرص فيه احد، او لا تحرص فيه ربما سوى قلة قليلة لا تذكر، على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي، فإن هذا سيضعف اي حافز قد يكون لديه للتقيد هو نفسه بهذا المبدأ لذاته. فإذا كان واحدنا يدرك ان الآخرين، في تعاملهم معه، لن يتورعوا، اذا سنحت لهم الفرصة، عن ان يخرقوا حقوقه الجنسية، فإن ادراكه هذا سيضعف، لا شك، اي حافز قد يكون لديه لعدم معاملتهم بالمثل. واذا اضفنا ان واحدنا يدرك ان الوضع هو من النوع الذي سيزيد تقيده فيه بمبدأ الاتساق الجنسي من احتمال خرق الآخرين لهذا المبدأ في تعاملهم معه، فإننا بهذا انما نضيف عاملا آخر مضعفا لأي حافز قد يكون لدى هذا الشخص للالتزام بالمبدأ المذكور. ان وضعا كالذي نتصوره، بمعنى آخر، يبين انه لا شيء يفرض، من منظور العقل العملي، ان يكون الحافز الاقوى لتصرف

واحدنا في الوضع المعني هـو حرصـه على عـدم خرق مبـدأ الاتساق الجنسي. واذا صح تحليلنا، اذن فإن ما يترتب عليه، في نهاية الامر، هو انه قد توجد حالات لا يتقيـد فيها واحـدنا بـالمبدأ المـذكور دون ان يكـون في عدم تقيـده هذا اي مخـالفة للعقل العملي.

لننتقل الآن الى المحاولة الثانية لحل مشكلة استـلاب العقل العمـلي، اقصد محاولة كورت باير. ان الاخير يعتقد، كما المحنا سابقـا، ان الحل لمشكلة استـلاب العقـل العملي يكمن في اظهـارنا ان العـلاقة بـين العقلي والخلقي هي عـلى نحـو بحيث يكون ما هو لا خلقي مخالفا للعقل بالضرورة(١٦). بمعنى آخر، انه يعتقد ان بإمكاننا ان نؤسس منهجا لـلاخلاق يبـين ان العقل يستـوجب منا ان نلتزم بـالمبدأ القائل ان الاعتبارات الخلقية ينبغي ان تتفوق على كل الاعتبارات المتنافسة معهـا. ان الفحـوى الاساس لـوجهة نـظر بايـر هـو ان مبـادىء الاخـلاق هي جـزء من المبادىء الموجهـة للعقل. انها، بمعنى آخـر، مصدر لـلاسباب العقلية. واذا صح هذا، اذن ينبغي ان يمتلك كل واحد منا مسوغا عقليا كافيـا للنظر الى مستلزمـات الاخـلاق على انها مبـطلة لاعتبارات المصلحـة الشخصية. مـا يعنيه هـذا هو انـه ينبغي ان يكون كل واحد منا حريصا الى الحد الذي يسمح به وجود حرص مماثل لدى الآخرين على ان يكون الوضع في مجتمعـه من النوع الـذي يمثل فيـه الجميع لمستلزمات الاخلاق.

حتى نفهم وجهة نظر باير اكثر، لنحاول اولا ان نوضح ما الذي يفهمه باير بـالعقل. العقـل، في نظره، هـو القدرة عـلى حل مشكـلات معينـة بـالاستعـانـة بالقواعد الموجهة التي تزودنـا بها ثقـافة مجتمعنـا. ان القواعـد الاخيرة ليست ثـابتة على نحو مطلق، فيما يذهب اليه باير، بل قابلة للتعديل والتغيـير في ضوء النتـائج المترتبة على تطبيقها. ان الغرض من هـذه القواعـد هو تمكيننـا من تحقيق اهدافنـا النظرية والعمليـة على حـد سواء الى حـد لا يمكننا بلوغـه بدون الاسـترشاد بهـذه القواعد. كل عضو من اعضاء المجتمع، بمجرد استعمالـه لهذه القـواعد المـوجهة، انما يضعها على المحك، وبالتالي فإنه يستطيع في ضوء النتائج المترتبة على استعـماله لها ان يرى كيف يمكن تحسينهـا لتصبح اكثر فعاليـة في تمكيننا من حـل المشكلات التي تواجهنا(١٧).

---

(١٦) انظر هامش رقم (٢) من هذا الفصل انظر ايضا:
Kurt Baier, "Rationality and Morality," Erkenntnis, II, pp. 197 - 223

(١٧) Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in Copp and Zimmerman. Op. Cit., pp. 199 - 200.

ان الممارسة الاجتماعية للعقل، فيما يذهب اليه باير، تحوي انشطة العقل المختلفة كالبرهنة والاستدلال، في شكليه الاستقرائي والاستنباطي، والمحاجة والتفكير في الامور والاستنتاج والتنبؤ والتفسير والاختيار والتسويغ وغيرها. ان لكل نشاط منها هدفه الخاص به. فما نستهدفه من وراء البرهنة، مثلا، هو بلوغ اعلى مستوى لليقين. اما الهدف الذي نستهدفه من وراء التفسير فهو زيادة فهمنا للامور. الا ان هناك هدفا عاما مشتركا بين كل انشطة العقل، الا وهو بلوغ حلول افضل للمشكلات التي تواجهنا.

بإمكاننا الآن، في ضوء تعريف باير للعقل، ان نوضح كيفية فهمه لما اسماه "العقلانية المكتملة" (Full Rationality) وكذلك كيفية تمييزه، من جهة، بين العقلانية واللاعقلانية بالمعنى المعياري، ومن جهة ثانية، بين العقلانية الكاملة (Rationality Perfect) وغيابها.

ان العقلانية المكتملة تعني لباير ان الفرد الذي يمكن ان نصفه بحق على انه مكتمل العقلانية بلغ، على الاقل، الحد الادنى من الكفاية في استعمال العقل[١٨]. هنا يفترض باير ان المقدرة على استعمال العقل تتفاوت في الدرجة وان هناك حدا ادنى لها لا يمكن ان نظل عقلانيين اذا هبطنا دونه. ان هذا الفهم للعقلانية ليس ذا مدلول معياري قط. فأن نقول ان شخصا ما عقلاني، بهذا المعنى، مواز تماما لقولنا ان هذا الشخص ذو مقدرة لغوية. فإن حسباننا هذا الشخص ذا مقدرة لغوية ليس الغرض منه اصدار حكم تقويمي حول مدى تمكنه من اللغة او مدى مهارته في استعمال اللغة. انه يستهدف فقط التدليل على ان الشخص المعني وصل الى وضع اكتملت فيه الشروط المطلوبة لتمكينه من استعمال اللغة. انه، بمعنى آخر، استوفى الحد الادنى من شروط الكفاية اللغوية. هكذا يفهم باير ايضا العقلانية المكتملة، انها ما ينطبق على من استوفوا الحد الادنى من شروط الكفاية في استعمال العقل للاغراض المختلفة التي يمكن استعماله من اجلها. ولذلك فإن وصف شخص بأنه عقلاني، بهذا المعنى، هو شرط ضروري لتقويم هذا الشخص بالنسبة لمدى تقيده بمبادىء العقل. ان العقلانية المكتملة، اذن، هي شرط

---

١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

ضروري للعقلانية المعيارية. فقبل ان يكون بإمكاني ان احكم على شخص بأنه عقلاني او لا عقلاني، بالمعنى المعياري، ينبغي ان افترض انه بلغ، على الاقل، الحد الادنى من الكفاية في استعمال العقل.

ولكن ما هي العقلانية بالمعنى المعياري؟ ان العقلانية، بهذا المعنى، تشكل معيارا يتم على اساسه تقويم حالات توظيفنا للقدرة المتضمنة في عقلانيتنا المكتملة. ان نقول ان واحدنا عقلاني، بهذا المعنى، هو ان نقول انه لم يخرج عن الحدود التي يضعها معيار المقبولية في كيفية امتثاله للاسباب العقلية لحل المشكلة او المشكلات التي يواجهها[١٩]. ان المعيار المتضمن في العقلانية هو عادة المعيار الادنى للمقبولية (Minimal Standard of Acceptability) وبالتالي فإن اللاعقلانية تعني، في هذه الحالة، الهبوط دون هذا المعيار الادنى[٢٠].

الا ان المعيار في بعض الحالات قد يكون اعلى بكثير من الحد الادنى. وفي هذه الحالة يتكلم باير على العقلانية الكاملة او المثالية. ان نقول ان توظيفنا لقدراتنا العقلية ينم عن عقلانية كاملة او مثالية هو ان نقول ليس فقط انه يتجنب اللاعقلانية، بل ان نقول ايضا انه ليس مخالفا للعقل بأي معنى من المعاني. واضح من هذا ان العقلانية، من حيث كونها لا ترقى بالضرورة الى مستوى العقلانية الكاملة، قد تكون سمة لما هو مخالف للعقل بمعنى من المعاني. اذن، فإن التعبيرين "مخالف للعقل" و"لا عقلاني" ليسا مترادفين، في نظر باير. وهذه مسألة هامة لاغراضه، لأن ما يستهدف البرهنة عليه، كما سنبين فيما بعد، هو أن الموقف اللاخلقي قد يكون عقلانيا، بمعنى انه لا ينحرف عن المعيار الادنى للمقبولية، ومع ذلك يظل مخالفا للعقل. انه، بمعنى آخر، ليس لا عقلانيا بالضرورة، ولكنه، مع ذلك، ليس عقلانيا بصورة كاملة، وبالتالي، فإنه مخالف للعقل.

حتى نرى كيف يحاول باير الوصول الى النتيجة الاخيرة في سياق سعيه نحو حل مشكلة استلاب العقل العملي، لنعد الى تعريفه للعقل. ان العقل، بمقتضى

---

١٩) نفس المصدر.
٢٠) نفس المصدر.

هذا التعريف، هو، كما رأينا، القدرة على حل المشكلات التي تواجهنا. غير ان هذه القدرة لا يمكن ان توظف على النحو الافضل، الا اذا استرشدنا بمبادىء معينة تزودنا بها ثقافة المجتمع الذي ننتمي اليه. ان المبادىء الخلقية، في نظر باير، ينبغي ان تكون بين هذه المبادىء المرشدة لنا. وهذا، بدوره، يعني ان الافعال اللاخلقية هي، بالضرورة، افعال مخالفة للعقل (اي ليست عقلانية بصورة كاملة)، لانها مخالفة لمبدأ او آخر من المبادىء التي ينبغي ان نسترشد بها في توظيفنا للعقل.

ولكن على افتراض اننا سلمنا بأن المبادىء الخلقية هي بين المبادىء الموجهة للعقل، فكيف يمكن ان يشكل هذا التسليم اساسا للجواب عن السؤال: لماذا ينبغي ان اكون خلقيا؟ فإذا كان الجواب ان تسليمنا بالامر المذكور يعني، بالضرورة، ان الالتزام بالمبادىء الخلقية هو التزام بمبادىء العقل، اذن أليس بإمكان واحدنا ان ينقل المشكلة من كونها مشكلة ايجاد سبب لكون واحدنا خلقيا الى كونها مشكلة ايجاد سبب لكون واحدنا عقلانيا؟ فقد ينطلق واحدنا مثلا، من وجهة نظر هيوم القائلة ان العقل لا يدفع او يحرك نحو الفعل. واذا صح ما يقوله هيوم، فإنه لا يعود يكفينا ان نقول جواباً عن سؤال واحدنا "لماذا ينبغي ان اكون خلقيا؟" شيئاً مؤداه: ان كونك خلقياً هو ما يستوجبه العقل.

ان باير لم يغفل المشكلة التي يثيرها تحليل كتحليل هيوم، ولكنه اعتقد انها مشكلة زائفة[21]. فإن الامتثال لمقتضيات العقل، بالنسبة له، يعني العمل بموجب السبب العقلي الاقوى. واذا صح هذا، اذن لا معنى لطرح السؤال: لماذا ينبغي ان اكون عقلانيا؟ فا الـ "لماذا" في هذا السؤال هي للتعبير عن رغبة السائل في ان نعطي له سببا عقليا مسوغا لاختياره ان يكون عقلانيا. ولكن هذا يعني ان السؤال المعني هو بمثابة سؤاله: ما هو السبب العقلي الاقوى لاختياري ان اتصرف وفق السبب العقلي الاقوى؟ والسؤال الاخير عديم المعنى.

---

٢١) نفس المصدر، ص ٢٠١.

الا ان السائل قد يقف خارج اطار لعبة العقل رمة ـ اي لعبة التسويغ بواسطة الاسباب العقلية. وهو، اذاً، عندما يطرح السؤال المذكور، فإنه يقصد الى جعلنا نبين له ما هي الوقائع التي يمكن ان تكون ذات وزن له في حفزه على عدم التصرف على نحو مخالف للعقل العملي. لنفترض ان السائل اناني عقلاني. فإن ما يطلبه منا في هذه الحالة هو ان نبين له ما اذا كان امتثاله لمبادىء العقل العملي هو في مصلحته على المدى البعيد. ان الاناني العقلاني، لا شك، يضعنا وجها لوجه مع مشكلة استلاب العقل العملي. فما هو حل باير لهذه المشكلة؟

ان حله لها يتلخص في الحجة التالية:

(١) ان الغايات لمختلف انشطة العقل حسنة

(٢) ان المبادىء الموجهة لانشطة العقل التي تزودنا بها ثقافة مجتمعنا تسمح لكل منا بتحقيق الغايات المعنية على مستوى افضل مما يمكنه بلوغه بدون الاسترشاد بها.

(٣) اذن، ان الاسترشاد بها خير ضروري لكل منا.

ان باير يفترض ان هناك نشاطين رئيسين للعقل، النشاط النظري والنشاط العملي، وما نستهدفه من وراء انخراطنا في الاول هو ان نعرف ما هو صادق بين اعتقاداتنا. اما ما نستهدفه من وراء انخراطنا في الثاني فهو ان نقرر ما هو حسن بين افعالنا ومقاصدنا[٢٢]. وما تفترضه المقدمة الاولى للحجة السابقة هو انه لامر حسن ان نحاول ان نعرف اي الاعتقادات صادق او ان نقرر اي الافعال او المقاصد حسن. واذا اضفنا الآن ما يفترضه باير في المقدمة الثانية، (اي ان المبادىء الموجهة لثقافتنا تمكننا من تحقيق ما نستهدفه من وراء انخراطنا في اي نشاط من انشطة العقل الى درجة لا يمكن بلوغها بدون الاسترشاد بهذه المبادىء) فلا مهرب من الوصول الى النتيجة التي توصل اليها. فإذا كان شيئا حسنا، مثلا، ان انخرط في النشاط العملي للعقل حتى اصل الى قرار صحيح بخصوص ما ينبغي ان افعله وكان استرشادي بالمبادىء المعنية يضمن وصولي الى هكذا قرار بصورة افضل من عدم استرشادي بها، اذن فإن استرشادي بها خير ضروري. وان هذا، لا شك، سيعطي للاسترشاد بهذه المبادىء قوة معيارية او تزكوية

---

٢٢) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

ويحفزني، بالتالي، على الاسترشاد بها. وما دمت اعرف ان الاسترشاد بها هو الاضمن لتحقيق غاياتي على النحو الافضل، اذن فإن هذا سيضمن ان يكون حافزي للاسترشاد بها هو الحافز الاقوى.

بيد ان باير لا بد من ان يواجه الان المشكلة التالية. لا يكفي القول ان عملية توظيفنا العقل مسترشدين بالمبادىء المذكورة هي خير ضروري على اساس انها تمكن كلا منا من تحقيق غاياته الخاصة الى حد لا يمكنه بلوغه بدون توظيف العقل على النحو المذكور. ان هذا لا يكفي، لان حتى لو كان تحقيق كل منا لغاياته شيئا حسنا من وجهة نظره، الا انه قد لا يكون شيئا حسنا من وجهة نظر موضوعية(٢٣). اذن، بأي معنى ينبغي ان تكون هذه الغايات حسنة حتى نتجنب المشكلة الاخيرة؟

ان الحل الذي يقدمه باير للمشكلة الاخيرة يسترشد بهوبز، وهو يقوم على مصادرتين. الاولى هي ان بين الوقائع التي تقر ما هو حسن، من وجهة نظر شخص ما، تتصل بما يفعله الاخرون له او به. ان الاهمية الخاصة للمسألة الاخيرة تجعل من العقلاني لواحدنا بأن يأمل ويطالب بأن يساهم الاخرون بصورة ايجابية فيما يخص نشاطه الغائي. والمصادرة الثانية هي ان هناك طريقتين لضمان الحصول على هذه المساهمة الايجابية من قبل الاخرين. الاولى هي ان يحاول واحدنا بجهوده الخاصة ترسيخ الثقة وأسس التعاون بينه وبين الاخرين. والثانية هي خلق مناخ بيشخصي (Interpersonal) مناسب يمتد تأثيره حتى الى من لا تربط هذا الفرد بهم صلة قربى او صداقة داخل اطار النظام الاجتماعي الذي ينسق العلاقات القائمة بين الافراد(٢٤).

الا ان التنسيق المطلوب لعلاقات الافراد بعضهم ببعض، كما لاحظ هوبز، لا يمكن ان يتأمن بصورة طوعية في مجتمع مكون من انانيين عقلانيين. فلا مهرب هنا من مواجهة ما صار يعرف بمأزق السجناء. والذين يواجهون بهذا المأزق يحتاجون، فيما يذهب اليه باير، الى توفير شرطين ليحققوا نتائج تقربهم من نيل ما يشتهون الى حد لا يمكنهم بلوغه بدون توافرهما. الشرط الاول هو ان يكونوا على استعداد لتبني ما اسماه باير موقف "وداد مشروط" (Conditioned Good Will) تجاه الآخرين، اي ان يظهروا استعدادا لعدم استغلال الفرص التي تتاح لهم لتحقيق

---

٢٣) نفس المصدر.
٢٤) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

اكبر فائدة ممكنة لهم على حساب سواهم، شريطة ان يظهر سواهم استعدادا مماثلا. والشرط الثاني هو ان يكون هناك ضمان لدينا ان الاخرين سيتبنون فعلا موقفا مماثلا، والا فاذا تبنينا نحن وحدنا هذا الموقف، فإننا بدل ان نحسن وضعنا سنزيده سوءا(٢٥).

الا ان باير الذي كان يستلهم هوبز في تحليله الاخير خالف هوبز بخصوص ما هو مطلوب لتوافر الشرط الثاني. فقد اعتقد هوبز انه لا يمكننا ان نضمن ان يلتزم كل فرد، في ممارسته لحقه في تحقيق خيره الخاص، بالحدود التي تفرضها ممارسة كل شخص آخر لحق مماثل، الا في ظل دولة مطلقة (Absolutist State). ان الخطأ الاساسي في وجهة نظر هوبز، فيما يذهب اليه باير، يكمن في فشله بتزويدنا باطار تصوري يمكن ضمنه لاعضاء المجتمع ان يحوزوا على اسباب عقلية كافية لضمان امتثالهم دائما للقانون. فإن اي شخص أناني يعيش في ظل دولة هوبز المطلقة سينظر الى قوانين وأعراف المجتمع على انها عقبات في وجه الاخرين. وهو سيؤيد وجودها ما دامت اداة فعالة في ردع الاخرين. اذن، فإن موقفه ازاء القانون سيكون موقف من يتقيد بالقانون فقط عندما لا تكون الفرصة سانحة له لخرق القانون دون ان ينكشف امره(٢٦). انه ايضا لن يألو جهدا في السعي نحو تأمين وجود قوانين تخدم مصلحته الفردية او مصلحة الفئة او الطبقة التي ينتمي اليها. باختصار، ان هوبز لا يجنبنا ما صار يعرف بـ"مشكلة الراكب المجاني" (Free - Rider Problem)(٢٧).

---

٢٥) نفس المصدر، ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥. اثرنا نقطة شبيهة في معالجتنا لموقف جويرث، حيث حاولنا ان نبين انه ليس من العقلانية في شيء ان يتقيد واحدنا بمبدأ الاتساق الجنسي فيما لا يفعل سواه ذلك. ولكن في اثارتنا لهذه المسألة كنا نحاول ان نبين ان خرق واحدنا للمبدأ المذكور في وضع كالذي وصفناه ليس بالضرورة مخالفاً للعقل.

٢٦) نفس المصدر، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٢٧) ان هذه المشكلة ترتبط بالنظر الى الاخلاق، كما فعل هوبز، على انها مجموعة من القواعد التي يتفق على الالتزام بالتقيد بها الذين يواجهون معضلة السجناء ولا يجدون مخرجا منها الا بتقييد السلوك بالقواعد المتفق عليها. تنشأ مشكلة الراكب المجاني في الحالات التي نجد فيها اشخاصا لا حافز يحفزهم على الفعل اقوى من حافز المصلحة الشخصية. فإن ايا من هؤلاء قد يجد ان من مصلحته ان يتقيد الاخرون بالقواعد الخلقية ولكن ليس بالضرورة من مصلحته هو ان يتقيد بها. اذن، اذا سنحت لاي من هؤلاء الفرصة لأن يخرق هذه القواعد دون ان ينكشف امره فلن يتورع عن ان يفعل ذلك اذا كان يعتقد ان مصلحته تقتضي ذلك.

كيف يمكن تجنب المشكلة الاخيرة؟ ان الطريقة الوحيدة لتجنبها، في اعتقاد باير، هي ان نجعل اعضاء المجتمع ينظرون الى الاسباب الخلقية على انها اقوى الاسباب، اقوى حتى من اعتبارات المصلحة الشخصية. الا ان هذا الحل يستوجب التخلي عن مبدأ الانانية العقلانية، دون ان يحتضن الحل الذي تقدمه التقاليدية العقلانية (Rational Conventionalism)[٢٨]. فالاخيرة ايضا تستوجب التخلي عن الانانية العقلانية غير انها تجعل من الضروري النظر الى متطلبات النظام الاجتماعي القائم على انها الاعتبارات التي ينبغي ان تكون لها الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى بما في ذلك اعتبارات المصلحة الشخصية. ان التقاليدية العقلانية تتجنب بعض اخطاء هوبز، اذ ان المجتمع الذي لا يجد بين اعضائه سوى تقالديين عقلانيين لن يتعرض للتشنجات او عدم الاستقرار الذي لا بد من ان يتعرض له مجتمع الانانيين العقلانيين. ومع ذلك، فانها، فيما يذهب اليه باير، لا تقدم لنا حلا مرضيا للمشكلة التي يواجهها تحليل هوبز[٢٩]. انها، على وجه التحديد، قد تفشل في تقديم اي سبب مستقل لاعضاء المجتمع يوجب نظرهم الى متطلبات النظام القائم على انها حتى اسباب وجيهة لافعالهم، ان لم نقل الاسباب الاقوى لها. فقد يجد عضو من اعضاء المجتمع او فئة من فئاته ان متطلبات النظام الاجتماعي القائم مضرة بمصالحها الى اقصى حد ممكن، مما يجعل من المتعذر على اعضائها، على العموم، النظر الى هذه المتطلبات على انها اسباب وجيهة لافعالهم. ان العبد، مثلا، لن يجد ان القوانين التي تسوغ استعباده وتجيز التمييز العنصري ضده - هذا اذا تفكر فيها على نحو عقلاني - هي قوانين يمكنه النظر اليها على انها اسباب وجيهة له للتصرف على النحو المطلوب. ان مثالا كهذا يبين ان التقاليدية العقلانية لا يمكن ان تجنبنا مشكلة استلاب العقل العملي[٣٠].

من الواضح، اذاً، ان ما يستلزمه النظام الاجتماعي منا لا يمكن لواحدنا النظر اليه على انه حقا ما ينبغي ان يشكل له السبب الاقوى لافعاله، الا اذا كان لدى واحدنا سبب مستقل للنظر اليه كذلك. من هنا نرى ان السؤال الاساسي

---

٢٨) ان جوثييه اقترب من تبني حل كهذا في عدة ابحاث منشورة. انظر على الخصوص:
David Gauthier, "The Irrationality of Choosing Egoism" **Canadian journal of Philosophy** 10, pp 179 - 188; "Thomas Hobbes: Moral Theorist, "**The Journal of Philosophy**, 76, pp. 457, 559.

٢٩) باير، ص ٢٠٧.

٣٠) نفس المصدر.

هو سؤال يتعلق بالشروط التي ينبغي توافرها في المتطلبات الاجتماعية حتى يكون لكل منا سبب يكفي له لأن يريد من نفسه والاخرين ان.ينظروا الى هذه المتطلبات على انها ذات اولوية على كل الاعتبارات الاخرى بما في ذلك اعتبارات المصلحة الشخصية[٣١]. ان ما نريد ان نضمنه هنا هو ان تكون المتطلبات الاجتماعية من حيث مضمونها على نحو بحيث يكون لدى كل عضو من اعضاء المجتمع "افضل الاسباب الممكنة التي يمكن لأي واحد ان يطالب بها دون الخروج عما هو معقول" للتقيد بالمتطلبات الاجتماعية المعنية. اننا نريد ان نضمن ان تكون هذه الاسباب "افضل الاسباب الممكنة التي يمكن لكل واحد ان يمتلكها". فمن الواضح انه لا يمكن لواحدنا ان يطالب بأفضل ما امكن من الاسباب المستقلة التي يمكنه هو ان يمتلكها دون ان يخرج عن حدود المعقول. فإن مطالبته بهذه الاسباب، في نظر باير، تعني مطالبته المجتمع باعطائه كل ما يريد لنفسه او للمقربين اليه، بغض النظر عن الضرر الذي قد يلحقه هذا بسواه. فإنه لا يمكن، من منظور العقل، ان تكون لأحد امتيازات خاصة، الا اذا وجدت اسباب خاصة توجب ذلك. من هنا يتضح له ان "افضل الاسباب التي يمكن لأي منا ان يطالب بها دون الخروج عن حدود المعقول هي الاسباب التي يمكن لكل منا ان يمتلكها"[٣٢].

كيف يمكن لباير هنا ان يتجنب مشكلة استلاب العقل العملي؟ فالعقل العملي، كما عرفه باير، يتضمن اللجوء الى المبادىء الموجهة الافضل لغرض تحقيق كل منا للحد الاقصى من طموحاته الذي يسمح ببلوغه الحفاظ على استقرار النظام الاجتماعي. واذا كانت هذه هي طبيعة العقل العملي، اذن فإن المتطلبات الاجتماعية، من حيث كونها التعبير عن المبادىء الموجهة الافضل، لا بد ان تشكل اسبابا حقيقية لكل فرد. بمعنى آخر، لا بد لكل فرد من ان يمتلك اسبابا مستقلة نابعة من اعتبارات المصلحة الشخصية لأن يؤيد وجود هذه المتطلبات الاجتماعية ولأن يطالب بأن ينظر اليها من قبل الجميع على أنها مبطلة (Overriding) لكل الاسباب المنافسة لها. ولنفترض الآن مع باير ان النظام الاجتماعي يزود كلا منا بسبب وجيه الى نفس الحد للنظر الى متطلبات النظام الاجتماعي على انها مبطلة لاعتبارات المصلحة الشخصية. ولنفترض ايضا معه ان النظام الاجتماعي هو على

(٣١) نفس المصدر ص ٢٠٨.
(٣٢) نفس المصدر.

نحـو بحيث لا يمكن تقوية الاسبـاب الخـاصـة بشخص دون اضعـاف الاسبـاب الخاصة بشخص سـواه. فإن مـا يترتب عـلى افتراضـين كهذين، فيـما يذهب اليـه باير، هو ان كل شخص داخل هذا النظام لا بد من ان يمتلك "اسبابا مساوية في وجاهتها للاسباب التي يمكن لكل منا ان يـطالب بها، وبـالتالي فـلا بد ان يكـون لكل منا، في هذه الحالـة، اسباب وافيـة بالمـراد"[٣٣]. وما يـترتب على هـذا في نهاية الامر هو ان كل شخص داخل هذا النظام يمتلك سببا حقيقيا لـلامتثال للمبـادىء الاجتماعية الموجهة، اي ان هذه المبادىء تشكل متطلبات للعقل العملي. اذن، في ظل هذا النـظام لا مجال لنشـوء مشكلة استلاب العقـل العملي، فيـما يذهب اليـه باير.

هـل نجـح بـايـر فعـلا في تجنب مشكلة الاستـلاب؟ فحتى ينجـح في هـذا السبيـل، فإنـه لا يكفي ان يبين ان الافـراد الذين يـواجهون بمعضلة السجنـاء لا بد من ان يؤيدوا قيام نظام اجتماعي ينسق علاقات بعضهم ببعض وفق مبـادىء خلقية. بـل ان عليه ان يبين ايضا ـ وهذا ما حاوله باير ـ انه حتى الشخص الـذي ينطلق من نظرة انانية عقلانية لا بد من ان يصل الى النتيجة، فيما لو تفكر في الامر بـروية، ان تقيده هو نفسه بهذه المبادىء امر يفوق في اهميته كـل اعتبار آخـر. بمعنى آخر، ان ما ينبغي ان يبينه هـو ان الاناني، ان كـان عقلانيـا، سينظر الى هـذه المبادىء المنسقة على انها أهم مبادىء العقل العملي.

هـل نجح بـاير فعـلا في تبيان الامـر الاخير؟ يعتقـد بايـر انـنـا اذا ابتـدأنـا بمجمـوعة من الانـانيين العقـلانيين، فـإن افراد هـذه المجمـوعـة، ليضمنـوا تجنب معضلة السجنـاء، لن يرضـوا فقط بـاخضـاع عـلاقـات بعضهم ببعض لأفضـل المبادىء الموجهة التي يمكن بلوغها عـلى مستوى الاخـلاق. اضافـة الى ذلك، انهم سيؤيدون قيام نظام اجتماعي تلقن فيه هذه المبادىء على نحو بحيث تذوت في كل فرد من الافراد، بدون استثناء، فكرة ان التقيد بهذه المبادىء له الاولوية على كـل اعتبار آخر بما في ذلك اعتبار المصلحة الشخصية. فالقضية الاساسيـة لهم ستكون كيفية ضمان عدم مواجهتهم لمعضلة السجناء. وسيجدون، عندما يفكرون في هذه القضية بروية، ان الوسيلة الاكـثر فعاليـة لضمان ذلـك هي ان يصل كـل منا لأن ينظر الى التقيد بالمبادىء الاجتماعية المنسقـة على انـه ذو قيمة كـامنة، اي مـرغوب لذاته. ولكن المسألة لا تقتصر على نظر كل منا للتقيد بالمبادىء المذكورة على النحو

---

٣٣) نفس المصدر، ص ٢٠٩.

المقترح بل ان يعني نظره اليه كذلك أنه، في كل حالة يتعارض فيها تقيده بها مع اعتبارات اخرى، سيعطي لتقيده بها وزنا اكبر من هذه الاعتبارات المنافسة. غير ان هذا يقضي بغرس فكرة ان التقيد بها له الاولوية على كل اعتبار آخر غرسا متينا في نفوس الافراد. اذن، فإن كل فرد من افراد المجموعة التي ابتدأنا بها سيجد انه لو قيض له ان يختار مجتمعه في الاصل، لاختار ان ينتمي الى مجتمع تكون فيه المبادىء المنسقة افضل ما يمكن بلوغه على مستوى الاخلاق ويتربى فيه الجميع على الاعتقاد ان هذه المبادىء هي اهم مبادىء العقل العملي.

غير انه من الملاحظ هنا ان النجاح في عملية تنشئة اعضاء المجتمع على النحو المطلوب ليست مضمونة مئة بالمئة في كل الحالات. فهل سيكون امرا مخالفا للعقل اذاً، ان يتمنى فرد من افراد المجموعة التي ابتدأنا بها ان يكون المجتمع الذي اختاره قادرا على تحقيق النتائج المرجوة من عملية تنشئة الافراد على النحو المطلوب في كل الحالات ما عدا حالته؟ من النافل القول طبعا ان تمني هذا الشخص الا تنجح عملية التنشئة الاجتماعية من تحقيق النتائج المرجوة في حالته هو امر لا عقلاني اذا كان لديه مسوغ للاعتقاد ان عدم نجاحها ستكون نتائجه ظاهرة للعيان وسيجعل هذا الشخص موضع عدم ثقة من قبل الاخرين. فإن اللااخلاقية التي ستكون المحصلة الاخيرة لعدم نجاح عملية التنشئة ـ لا يمكن ان تعود بأي فائدة على من سيتسم بها، الا اذا كان في وضع يسمح له بكسب ثقة الآخرين. ولكن اذا كانت لا ـ اخلاقية هذا الشخص ظاهرة للعيان، فإنه يتعذر توافر الشرط الاخير، وبدل ان تعود عليه لا ـ اخلاقيته بالفائدة ستكون وبالا عليه.

ولكن لنفترض هنا ان اللاأخلاقي (اي الذي تفشل عملية التنشئة الاجتماعية في جعله يغلب الاعتبارات الخلقية على اعتبارات المصلحة الشخصية) قد يكون قادرا على ان ينافق في الاخلاق دون ان ينكشف امره. انه، بمعنى آخر، قد يكون قادرا على ان يتصرف بتعقل كبير في كل الحالات بحيث يحجم عن القيام بأفعال لا خلقية حيث يبدو له، بعد امعان نظر وترو، ان الاحتمال ليس ضعيفا في ان يؤدي قيامه بها الى انكشاف امره. انه قد يكون حريصا كل الحرص على ان يدفع الشبهات عنه وعلى ان يظهر دائما بمظهر من يعطي للاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياته. ان باير لم يبين ان شخصا كهذا ذو موقف مخالف

للعقل بأي معنى من المعاني[٣٤]. انه بيّن فقط ـ على افتراض انه نجح في تبيان ذلك ـ انه امر مخالف للعقل ان يختار واحدنا الانتماء الى مجتمع من الانانيين العقلانيين الذين لا يعطي اي منهم سوى لمصلحته الشخصية الاهمية القصوى. ان اختيارا كهذا مخالف للعقل، لأن مجتمعا كالذي نشير اليه سيضعنا عاجلا او آجلا وجها لوجه امام مأزق السجناء. ولذلك فمن يختار بصورة لا تخالف العقل هو من يختار نظاما اجتماعيا من النوع الذي ينشيء افرادا خلقيين. ان هذا وحده يضمن على افضل نحو ممكن عدم وجود "ركاب مجانيين" ويجنبنا مأزق السجناء. ولكن ان يختار واحدنا نظاما اجتماعيا كهذا لا يعني، بالضرورة، اختياره ألا يكون هو نفسه "راكبا مجانيا" ناجحا[٣٥]. ان ما يستطيع تأكيده، بوصفه عقلانيا، هو ان مأزق السجناء ليس نابعا من وجود قلة من "الركاب المجانيين" بل من كون اغلبية افراد المجتمع او جميعهم "ركاباً مجانيين". فلو كان هذا المأزق منوطا بوجود قلة من هؤلاء، فإنه سيمتنع عمليا عندها تجنب هذا المأزق. اذن، من ينطلق من الافتراض القائل انه مأزق يمكن تجنبه عن طريق اقامة نظام اجتماعي كالذي وصفناه. انما يفترض ان اقامة نظام كهذا تضمن، في افضل حال، ان اغلبية الافراد يعطون للاعتبارات الخلقية الاهمية القصوى في حياتهم. لهذا فهو يفترض ان اقامة نظام كهذا لا تتعارض مع وجود بعض "الركاب المجانيين". واذا اضفنا الان انه لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، ان يكون بين اعضاء المجموعة الاخيرة بعض "الركاب المجانيين" الناجحين، اذن فإن اختياره العقلاني اقامة نظام كالمقصود من تحليلنا لا يتضمن، بالضرورة، اختياره عدم وجود "ركاب مجانيين" ناجحين.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: ما الذي يمكن ان يكون مخالفا للعقل في تمني الشخص المقصود من تحليلنا ان يكون هو نفسه واحدا من هؤلاء

---

٣٤) انظر بخصوص اعتراض مماثل على موقف باير:
Kai Nielsen, "Must the Immoralist ACT Contrary to Reason?" in **Morality Reason and Truth**, op. Cit. pp. 218 - 226.

٣٥) المقصود بالراكب المجاني الناجح في هذه الحالة من يتصرف على نحو لا خلقي او من يغلب مصلحته الشخصية على الاعتبارات الخلقية دون ان ينكشف امره. انه ينافق في الاخلاق ولكنه ينجح في اقناع الاخرين بخلقيته.

"الركاب المجانيين" الناجحين؟ فاذا كان عقلانيا لهذا الشخص ان يطالب باقامة نظام اجتماعي كالذي وصفناه لتجنب مأزق السجناء، اذن فإنه يطالب باقامة هذا النظام، لا شك، لاسباب انانية، وليس لأن نظاما كهذا مرغوب لذاته. هذا تماما ما افترضه باير في تحليله، كما بينا سابقا. فبناء على هذا التحليل، ان انطلاق الافراد من اعتبارات انانية لا بد ان يقودهم الى اختيار اقامة نظام اجتماعي كالمقصود من كلامنا. واذا كان هذا الاختيار عقلانيا، كما يفترض باير، على الرغم من انه يعطي الاعتبارات الانانية الاهمية القصوى، اذن لا يبدو اننا ننتقص شيئا من عقلانيته اذا اضفنا انه اختيار رافقه تمني الشخص الذي يقوم به ان يكون واحدا من "الركاب المجانيين" الناجحين داخل النظام الاجتماعي المرجو. واذا كان هذا التمني لا ينتقص شيئا من عقلانية الاختيار المعني وكان هذا الاختيار غير مخالف للعقل، اذن هذا التمني ايضا غير مخالف للعقل. واذا لم يكن ثمة ما يخالف العقل فيما يتمناه هذا الشخص، فهل هناك ما يخالف العقل في تحقق ما يتمناه؟ الجواب هو بالنفي. فاذا كان لا بد للنظام الاجتماعي المرجو من ان يحوي "ركابا مجانيين" ولم يكن اختيار نظام كهذا مخالفا للعقل، فإنه لن يتغير في هذا الامر شيء فيما لو كان الشخص المعني واحدا من هؤلاء "الركاب المجانيين" وكان هذا تحقيقا لامنيته.

ان التحليل السابق يتضمن، لا شك، ان الشخص المعني في مثالنا لو كان يعرف مقدما ان هناك بديلين لتجنب مأزق السجناء، بديلا يضمن ان يكون هو نفسه بين "الركاب المجانيين" الناجحين وبديلا لا يضمن ذلك، لاختار البديل الاول. هنا لا نفترض فرقا بين البديلين سوى ما يتعلق بهذا الشخص. اذن، اذا كان البديل الثاني لا يجنبنا مأزق السجناء بصورة افضل من البديل الاول، فلا مهرب من اعتبارهما متساويين من منظور العقل العملي. وهكذا يتضح ان اختيار هذا الشخص للبديل الاول لا يمكن ان يكون مخالفا للعقل فقط لأن تحقيقه يعني ضمان ان يكون الشخص الذي يختاره "راكبا مجانيا" ناجحا. فإنه لا يمكن، كما رأينا، تجنب وجود "ركاب مجانيين" كائنا ما كان البديل الذي نختاره. الا ان هناك شيئا واحدا قد يجعله اختيارا مخالفا للعقل، الا وهو ان يعترض كل من الاخرين على اختيار هذا البديل على اساس ان سواه وليس هو نفسه سيكون بين "الركاب المجانيين" الناجحين فيما لو تحقق هذا البديل. فينبغي ألا ننسى هنا ان المجموعة التي ابتدأنا بها تحليلنا هي مجموعة من الانانيين العقلانيين، وكل منهم

سيحاول ان يجعل المحصلة الاخيرة لاختيارهم الجمعي لمصلحته هو[٣٦]. ولـذلك فاذا كان الـوضع من النـوع الذي يمكن فيـه لاي عضو من اعضـاء المجموعـة ان يقدم بديلا يحقق النتائج المرجوة من قبل الجميع الا انه يضمن ان يكون هو نفسه "راكبا مجانيا" ناجحا، اذن لا يمكن، في هذه الحالة، وصول اعضاء المجمـوعة الى اتفاق. وهكذا يتضح ان تمسك كل طرف بالبديل الذي يكـون في صالحـه مخالف للعقـل. فـإن تجنب مـأزق السجنـاء، حتى وان كـان عن طـريق لا تضمن لأي شخص ان يكون "راكبا مجانيا" ناجحا، افضل بما لا يقاس، من منظور اي عضو من اعضاء المجموعة، من بقاء المجمـوعة متـورطة في هـذا المأزق. وللخـروج من هذا المأزق، في هذه الحالـة، من الضروري لكل عضـو من اعضاء المجمـوعة ان يوافق على ان يتم اختيار البديل بالقرعة. الا انه من الواضـح هنا انـه لو تمنى اي شخص، في هذه الحالة، ان يكون البـديل الـذي يُختار بـالقرعـة بديله هـو، فلا يمكن ان يكون فيما يتمناه اي شيء مخالف للعقل. غير ان امنية او رغبة واحدنا في ان يكون البديل الذي يُختار هو بديله هي، في ضوء افتراضنا السابق، بمثابة امنيته او رغبته في ان يكون لا خلقيا. ولكن لو كان هناك عـلاقة ضروريـة، كما يـدعي باير، بين كون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة كاملة، لكانت رغبة واحدنـا في الا يكون خلقيا هي بمثابة رغبتـه في ألا يكون عقـلانيا بصـورة كاملة. وبمـا ان العقلانية الكاملة تعني له، كما رأينا، عدم مخالفة العقل بأي معنى من المعاني، اذن فإن رغبة واحدنا في ألا يكون خلقيا هي بمثابة رغبتـه في ان تكون افعـاله صـادرة عما هو مخالف للعقل بمعنى من المعـاني. غير ان رغبـة واحدنـا في ان تكون افعـاله صادرة عما هو مخالف للعقل لا يمكن ان تكون هي نفسها رغبة عقلانية. يتضـح، اذن، انه لو كان هنا علاقة ضرورية، كما يدعي بايـر، بين كـون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة كاملة، لكانت رغبة اي شخص في مثالنا ان يكون لا خلقيا

---

(٣٦) لهذا السبب بالـذات نجد جـون رولز يصر عـلى ضرورة ان يختار افـراد المجموعـة فيما يسميـه "الوضـع الاصلي" (Original Position) وراء ستـار من الجهـل (behind a veil of Ignorance) حيث لا يعـرف اي شخص سلفـا مـا هـو الـوضـع الـذي سيحتله في نسق العلاقات الاجتماعية، بدون توافر شرط كهذا، سنجد كل فرد في الوضـع الاصلي يحـاول ان يقايض الاخرين لاختيار البديـل الذي سيكـون لصالحـه، ولا يمكن حصول اتفـاق في هذه الحالة، انظر:

J. Rawls, **A Theory of Justice** Cambridge: Belknap press of Harvard university press, 1971), p. 60.

هي رغبة مخالفة للعقل. الا ان هذه الرغبة، كما حاولنا ان نبين، غير مخالفة للعقل بأي معنى من المعاني، مما يحتم علينا ان نستنتج، بعكس باير، انه لا وجود لعلاقة ضرورية بين كون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة تامة.

قد يعترض باير على اساس ان اختيار واحدنا لنظام اجتماعي كالذي يدور عليه تحليله يعني، بالضرورة، اختياره لأن تكون المبادىء الخلقية في هذا النظام هي الاقوى بين المبادىء الموجهة للعقل العملي. اذن، انه يعني، بالضرورة، اختياره لان ينتمي الى نظام اجتماعي يكون فيه عدم تغليب الاعتبارات الخلقية على الاعتبارات الاخرى مخالفا للعقل. ان الفحوى الاساسي لموقف باير هو ان ما يقضي به العقل العملي هو ان تكون الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل (الاسباب الخلقية) ذات اولوية على الاسباب الخاصة بالفاعل[٣٧].

لنركز الان على المسألة الاخيرة، ولنبدأ بطرح السؤال التالي على باير: اذا كانت الاسباب الخاصة بالفاعل اسبابا عقلية مثلها مثل الاسباب التي من النوع الآخر، فكيف يمكن لباير هنا ان يسوغ تفضيل العقل العملي للاسباب التي من النوع الآخر عليها؟ هل يفترض باير هنا ان هناك منظورا للعقل العملي محايدا بالنسبة لكل المنظورات الشخصية ينبغي الاحتكام اليه في كل الحالات التي تتعارض فيها الاسباب الخاصة بالفاعل مع الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل؟ فاذا كان هذا ما يفترضه باير فإنه لا شك، افتراض يظل بدون برهان في تحليل باير. ان ما حاول ان يبينه باير هو ان العقل العملي يستوجب بأن تكون المبادىء الخلقية بين اهم المبادىء المنسقة التي تزودنا بها ثقافة المجتمع الذي نتمي اليه. غير انه لا يوجد في تحليل باير ما يبين ان هذا هو ما يستوجبه العقل العملي بالضرورة. ان بامكاننا ان نبين هنا، انطلاقا من اعتبارات باير نفسها، ان العقل

---

٣٧) الكلام على الاسباب الخاصة بالفاعل (Agent - relative) هو كلام يتضمن بالضرورة الاشارة الى الشخص الذي تنطبق عليه هذه الاسباب. فان يكون فعل في مصلحة يوسف وان يفعله يوسف لانه في مصلحته هو ان يفعله لسبب خاص به. الشيء نفسه يصدق اذا كان يقوم بفعل لانه لصالح قريب او صديق له. اما اذا كان السبب محايدا بالنسبة لكل فاعل (Agent - neutral) فإن بالامكان اعطاؤه صيغة لا تتضمن اشارة ضرورية لمن ينطبق عليه السبب. فأن اقوم بفعل لانه يجنب البشرية التعاسة هو ان افعل شيئا لسبب محايد بالنسبة لكل فاعل. انظر:

Thomas Nagel, "the limits of objectivity " in Sterling M. Mc Murrin (ed) **The Tanner Lectures on Human Values,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) pp. 102 - 103.

العملي قد يستوجب ان يكون النظام الاجتماعي الذي نختاره نظاما تكون فيه الاسباب الخاصة بالفاعل هي المسوغ الاهم لامتثاله للمبادىء الخلقية. واذا صح ما نقوله، اذن ما يوضحه هذا هو ان العقل العملي لا يستوجب، بالضرورة، تفضيل الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل على الاسباب الخاصة بالفاعل.

حتى نسوغ موقفنا الاخير، لنعد في مستهل تحليلنا الى الاعتبارات التي يلجأ اليها باير في محاولته الوصول الى النتيجة القائلة ان العقل العملي يستوجب من كل منا ان يكون خلقيا. ان باير يفترض في تحليله، كما رأينا، ان هناك غاية مشتركة بين الافراد، الا وهي تجنب التورط في مأزق السجناء. فاذا إفترضنا ان كلا منهم يتصرف لسبب خاص به (اي ليضمن لنفسه، على الاقل، توفير الحد الادنى من الشروط المطلوبة لتحقيق صالحه)، اذن سنجد ان كلا منهم، بوصفه فاعلا عقلانيا، سيختار نظاما اجتماعيا نضمن ضمنه عدم التورط في مأزق السجناء. وفي اختياره نظاما اجتماعيا تتبوأ فيه المبادىء الخلقية مركز الصدارة بين مبادئه المنسقة انما يختار نظاما يجنبه التورط في المأزق المذكور فقط اذا كان بالامكان تنشئة الافراد في ظل هذا النظام على نحو يجعل الحافز الخلقي لدى كل منهم الحافز الاقوى لافعاله.

ما هو واضح من تحليلنا حتى الآن هو ان العقل العملي يستوجب، من منظور باير، اختيار نظام اجتماعي كالذي يوصله اليه موقفه فقط اذا كان عقلانيا ان يستهدف كل فرد عدم التورط في مأزق السجناء وكان عقلانيا ايضا ان يعتقد كل فرد انه يمكن جعل البشر خلقيين عن طريق التنشئة الاجتماعية. ان الشرط الاول، لا شك، لا يثير اي اشكال. فليس من العقلانية في شيء ان يرضى اي انسان بالتورط في مأزق السجناء حيث لا يستطيع ان يؤمن صالحه حتى الى الحد الادنى المقبول. بمعنى آخر، اذا فهمنا بمأزق السجناء ما فهمه باير به، فإن ما ينطبق على اي فرد، بالضرورة، بوصفه عقلانيا، هو انه لن يرضى بالتورط بمأزق السجناء. ان مفهوم العقلانية نفسه يوجب ذلك لأنه امر مخالف للعقل العملي ان يرضى اي شخص بألا يتأمن صالحه حتى الى الحد الادنى المقبول.

ولكن ماذا عن الشرط الثاني؟ ان عقلانية الاعتقاد بصدقه ليست منوطة فقط بما تعنيه العقلانية. فإننا هنا نفترض شيئا عن الطبيعة البشرية ومدى مطواعيتها او قابليتها للتشكل على نحو او آخر عن طريق التربية وما الى ذلك. ان ما نفترضه هنا، ان كان صادقا، ليس صادقا، بالضرورة، اي كان ممكنا الا يكون صادقا. وهذا يعني انه كان ممكنا الا يكون اعتقادنا بصدق هذا الافتراض

عقلانيا، مما يحتم الاستنتاج انه كان ممكنا للعقل العملي الا يستوجب اختيارنا للنظام الاجتماعي المعني.

حتى تتوضح وجهة نظرنا اكثر، لنفترض اننا مواجهون ببديلين: البديل الاول يقضي باختيار نظام اجتماعي تتطابق فيه المصلحة الشخصية مع الامتثال للمبادىء الخلقية، والبديل الثاني لا يقضي باختيار نظام اجتماعي كالاخير، بل نظام يستنكف فيه الافراد، على العموم، عن خرق المبادىء الخلقية، حتى عندما لا يكون هذا في مصلحتهم على المدى البعيد. البديل الثاني، لا شك، هو بديل باير. ولكن ما يهمنا الان هو ان نبين كيف يختلف البديل الاول عن الثاني وما هي الاعتبارات التي قد تقودنا الى اختيار البديل الاول على الثاني.

ان البديل الاول يختلف عن الثاني في انه يجعل امتثال الفرد للمبادىء الخلقية قائما على اساس ان الاسباب الخاصة به التي تدعوه الى الامتثال لهذه المبادىء اقوى من الاسباب الخاصة به التي تسوغ عدم امتثاله لها. اذا افترضنا، مثلا، ان النظام الاجتماعي الذي اخترناه هو كالنظام الذي افترض هوبز انه لا مهرب للافراد من اختياره للخروج من الحالة الطبيعية، فإن ما نفترضه هو نظام يمتثل فيه الافراد للمبادىء الخلقية لوازع خارجي. فاذا خرقوا هذه المبادىء، فإنهم مهددون بالعقاب. اذا اضفنا الان ان النظام الاجتماعي المعني قادر على تشديد الرقابة على الافراد الى حد بحيث يمتنع على اي فرد ان يخرق مبدءا من هذه المبادىء دون ان ينكشف أمره، اذن نقترب هنا من وضع يتحقق فيه البديل الاول. فإن كل فرد، بوصفه عقلانيا، سيجد، وهو في كنف هذا النظام، ان خرقه اي مبدأ من المبادىء لن يبقى سرا الى وقت طويل، وسينتهي به، عاجلا او آجلا، الى ان ينال العقاب المناسب. وقد يكون هذا العقاب من القسوة بمكان بحيث لا تكون الفائدة التي قد يجنيها الشخص من خرقه اي مبدأ فائدة تفوق الضرر الذي سيلحق به جراء نيله العقاب الذي ينتظره. بمعنى آخر، قد يجد الشخص ان صافي الفائدة التي سيجنيها من عدم خرقة المبدأ المعني وتجنب العقاب المترتب على خرقه يفوق صافي الفائدة التي سيجنيها من خرقه هذا المبدأ ونيله العقاب المترتب على ذلك. وبالتالي، فإن هذا الشخص، بوصفه عقلانيا، سيستنكف عن خرق اي مبدأ. الا انه من الواضح ان استنكافه يجد اساسه في ان الاسباب الخاصة به التي هي لصالح عدم خرقه اقوى من الاسباب الخاصة به التي هي لصالح خرقه.

بامكاننا هنا ان نفكر بنظام اجتماعي مغاير للنظام الذي انتهى اليه تحليل

هوبز يشكل تحقيقا للبديل الاول. ان هذا النظام هـو من النوع الـذي نضمن فيه عن طريق التنشئة الاجتماعية غـرس ضمير خلقي في نفـوس الافراد يشكـل رادعا لهم من الداخل. لنفترض هنا ان هذا الضمير هو من القوة بمكـان بحيث يتعرض من يقوم متعمدا بخرق اي مبدأ خلقي لتأنيب للضمير لا يطاق ولفقدانه احترامـه لنفسه وما اشبه ذلك. واذا اضفنـا هنا ان تجنب نتـائج من النـوع الاخير لـه وزن اكبر من زاوية مصلحة الفرد الشخصية من اي منفعة قد يجنيها جـراء خرقـه لاي مبـدأ خلقي، اذن يتضح لنـا هنا ان امتثـال الفرد للمبـادىء الخلقية في ظـل هذا النـظام الاجتماعي المفـترض يتطابق مـع تحقيقـه مصلحتـه الشخصيـة عـلى المـدى البعيد.

لا شك ان اختيار نظام اجتماعي كالاخير يجنبنـا مأزق السجنـاء مثل اختيـار نظام كالذي انتهى اليه تحليل هوبز. انه يختلف، لا شـك، بصورة جـوهريـة عن نظام هوبز. فالضمان لامتثال الافـراد للمبادىء الخلقيـة في هذا النـظام ليس وجود وازع خارجي (كالقصاص، مثلا)، كما هو الحال في نظام هـوبز، بـل وجود وازع داخـلي. قد نجـد طبعا ان النـظام الاجتماعي الـذي يضمن عـلى النحـو الافضـل تطابق الامتثال للمبادىء الخلقية مـع المصلحة الشخصيـة هو النـظام الذي يعتمـد على وجود عوامل وازعة للافراد من الداخل والخارج على حد سـواء. ان هذا، في الواقع، هو ما ينطبق الى حد ما على الانـظمة الاجتـماعية المعـروفة. ان مـا تحتاج اليه هذه الانظمة لتقـترب اكثر من تحقيق البـديل الاول هـو تأمـين وسائـل افضل قمينة بضبط عدد اكبر من المخالفين للمبادىء المنسقة وتأمـين جهاز تـربوي يضمن على نحو افضل اتزاع الافراد من الداخل.

قد نجد طبعا اسبابـا وجيهة لعـدم اختيار البـديل الاول عـلى البديـل الثاني (بديل باير)، بغض النظر عما اذا كان هذا البديل هو في صورة النـظام الاجتماعي الذي يعول على وجود وازع خـارجي أو في صورة النـظام الذي يعـول على وجـود وازع داخلي او في صورة النظام الذي يعول على وجود الاثنين معا. فقد نجـد ان التعـويل عـلى الوازع الخـارجي لتحقيق الغرض المنشـود، لما يتضمنـه من اخضاع للافراد لاشد انواع الرقابة، يتعارض مع حرياتهم بشكل لا يقبله اي عاقل. وقـد نجد ايضا ان النظام الاجتماعي الذي يعول على العوامل الوازعة من الداخل ليس افضل لانه لا يمكن ان ينجح في تحقيق الغرض المنشود الا عن طريق غرس ضمير سلطوي في نفوس الافراد. فإن تقييد الفـرد من الداخـل عن طريق غـرس ضمير سلطوي فيه قد لا يكون اقل تهديدا لحريته من تقييده من الخارج. ولا شك هنـا

انه يمكن اللجوء الى اسباب مماثلة لرفض النظام الاجتماعي الذي يعول، لتحقيق الغرض المرجو، على العوامل الوازعة من الخارج والداخل على حد سواء. قد نجد ان هذا النظام افضل من سابقيه، بيد اننا سنجد ان فيه تقييدا لحرياتنا اكثر بكثير مما في النظام الاجتماعي الذي يتصوره باير والذي يتم فيه امتثال الافراد للمبادىء الخلقية بصورة طوعية.

ولكن تجدر الملاحظة هنا انه ان وجد ثمة سبب وجيه لرفض البديل الاول، فإن هذا السبب ليس ان الفرد في النظام الاجتماعي الذي يرتبط بهذا البديل يمتثل للمبادىء الخلقية لاسباب خاصة به كفاعل. فإن وجد سبب كهذا، كما هو واضح من تحليلنا، فإن هذا السبب سيكون مرتبطا برغبة كل فرد في ضمان شيء لنفسه (حرية اكثر، مثلا) لا يضمنه له تجنب مأزق السجناء وحده. فإذا كان البديل الاول يجنبنا مأزق السجناء مثل بديل باير، اذن فإن ما سيشكل العامل الحاسم في تفضيل واحدنا بديلا على الاخر هو مقدار اتاحة هذا البديل، بالقياس مع البديل الاخر، الفرصة له ليحقق صالحه الى حد يزيد على الحد الادنى الذي يضمنه تجنب مأزق السجناء. اذن، لا يمكننا ان نقول، قبليا، ان العقل العملي يستوجب اختيار بديل باير لانه اختيار لنظام اجتماعي لا تكون فيه الاسباب الخاصة بكل فاعل هي الاسباب الاهم المحركة لافعاله. فإنه يمكن منطقيا، بناء على تحليلنا، ان يقع الاختيار على البديل الاخر، دون ان يكون هذا مخالفا للعقل العملي بأي معنى من المعاني. فاذا كان الاساس الذي يقوم عليه اختيار كل فرد بمثابة غاية خاصة به، وليس سمة كامنة ما لموضوع الاختيار، اذن فإن ما يقع عليه اختياره هو البديل الذي يعتقد هذا الفرد انه سيحقق هذه الغاية على نحو افضل. الا ان اعتقاده هذا ليس صادقا بالضرورة. اذن، يمكن منطقيا هنا ان يكون اختيار البديل الاخر هو الاختيار العقلاني.

ان ما نقوله يمكن دعمه اكثر عن طريق اللجوء الى الاعتبار التالي: لنفترض اننا اكتشفنا ان محاولة تنشئة الافراد على النحو الذي يقتضيه اختيارنا لبديل باير لا يمكن ان تنجح. بمعنى آخر، لنفترض ان الطبيعة البشرية ليست ذات مطواعية لا متناهية، كما تفترض بعض النظريات التربوية وان الاحتمال ضعيف جدا، ان لم يكن معدوما، في ان ننجح في تنشئة افراد قادرين على ان يكونوا خلقيين. ليس ما نفترضه هنا خارقا، بالمعنى المنطقي على الاقل، الا وهو المعنى الذي يعنينا هنا. ان الفحوى الاساسي لافتراضنا هذا هو انه لا يمكن، لاسباب تتعلق بالطبيعة البشرية، ان نضمن عن طريق التربية ان يصبح الفرد ميالا بصورة قوية لاعطاء

الاسباب الخلقية وزنا يفوق الوزن الذي يعطيه للاسباب الخاصة به. اذا صح هذا الافتراض، اذن فإن هذا يجعل اختيار بديل باير مخالفا للعقل. فإن اختيار هذا البديل، كما رأينا، يعني اختيار اقامة نظام اجتماعي تتبوأ فيه المبادىء الخلقية مركز الصدارة بين المبادىء الموجهة للعقل العملي. غير ان امكان اقامة نظام كهذا تتوقف على امكان تنشئة الافراد على نحو يجعلهم خلقيين. وهكذا يتضح انه اذا صح ما نفترضه، فإن بديل باير يبطل ان يكون قابلا للتحقيق، مما يجعل اختياره، لا شك، مخالفا للعقل.

من النافل القول هنا انه اذا صح افتراضنا، فإن ما يكون لزاما علينا ان نفعله ـ هذا اذا كنا نريد تجنب مأزق السجناء ـ هو ان نجد الطريقة الافضل لضمان حصول تطابق بين المصلحة الشخصية والامتثال للمبادىء الخلقية. بمعنى آخر، ان ما سيكون لزاما علينا ان نختاره في هذه الحالة، من منظور العقل العملي، هو البديل الاول الذي يشكل مدار تحليلنا هنا. وما يتضح هنا، في ضوء تحليلنا السابق، هو انه ما دام ما نفترضه عن الطبيعة البشرية ليس خارقا منطقيا وما دام هذا الافتراض يجعل بديل باير غير قابل للتطبيق، اذن فإنه يمكن منطقيا ان يكون البديل الآخر (البديل الاول) هو البديل الذي يقضي العقل العملي باختياره. وهذا، بدوره، يعني انه يمكن منطقيا ان يكون اختيارنا لنظام اجتماعي غير مخالف للعقل، بأي معنى من المعاني، على الرغم من انه اختيار لأن تكون الاسباب الخاصة بالفاعل هي الاسباب التي تحفزه على الامتثال للمبادىء الخلقية. وهذا يبين بما لا يقبل النقض انه لا يمكننا ان نفترض قبليا، كما يفعل باير، ان الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل هي التي ينبغي ان تكون لها الاولوية على الاسباب الخاصة بالفاعل.

اذا صح ما نقوله في تفنيدنا لموقف باير ولموقف جويرث من قبله، اذن فإن العقل العملي لا يقضي، بالضرورة، ان يكون الفرد خلقيا، بمعنى ان يتقيد الفرد بالمبادىء الخلقية لذاتها. اذن، ان الجواب عن السؤال "هل ينبغي ان اكون انا خلقيا؟" لا يمكن ان يكون، من منظور العقل العملي، جوابا واحدا لكل الافراد في كل الظروف. فاذا كان العقل العملي، كما رأينا، لا يحتم، بالضرورة، اعطاء الاولوية للاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل (اي الاسباب الخلقية) على الاسباب الخاصة بالفاعل، اذن لا يمكننا ان نقول، قبليا، ان من تصدر افعاله عن اسباب خاصة به، وليس عن اسباب خلقية، انما يتصرف على نحو مخالف للعقل بمعنى ما. ينبغي، لا شك، من منظور العقل العملي، كما بينا في اكثر من مكان، ان

نختار، جمعيا، نظاما يعمل على تنشئة الافراد علـى نحو يجعلهم خلقيـين. ان كلا منا، بوصفه عقلانيا، يدرك انه ينبغي ان يكون النظام الاجتماعي الذي ينتمي اليه نظاما يعطي فيه الافراد الاولوية للاسباب الخلقية عـلى الاسباب غـير الخلقية. الا ان هذا، كما حاولنا ان نبـين، لا يعني، **بالضرورة**، انـه مخالف للعقـل ان يعطي فرد للاسبـاب الخاصـة به الاولـوية عـلى الاسباب الخلقيـة. ان ادراك واحدنـا ان العقـل العملي يقضي بـأن نكون **نحن** خلقيـين لا يعني، بـالضرورة، ادراكـه انـه ينبغي ان يكون **هو** خلقيا.

المراجع

Albert, Carl, **Treatise on Critical Reason,** trans. from German by M. V. Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Aquinas, Thomas, **Summa Theologica.**

Ayer, Alfred Jules, **Language, Truth and Logic** (New York: Dover Publications Inc., 1946).

Baier, Kurt, "The Conceptual Link Between Morality and Rationality," **Nous,** 16.

Baier, Kurt, "Rationality and Morality," **Erkenntnis,** II

Baier, Kurt, **The Moral Point of View,** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958).

Baier, Kurt, "Rationality, Reason, and the Good," in David Copp and David Zimmerman (ed.) **Morality, Reason and Truth,** (Totowa, New Jersey: Rowman, Alanheld Publishers, 1985).

Baumer, W. H., Indefensible Impersonal Egoism, in P. W. Taylor (ed.) **Problems of Moral Philosophy** (Encino, California: Dickenson Publishing Co., 1972).

Bentham, Jermey, **Principles of Morals and Legislation.**

Blanshard, B., "Personal Ethics," in **Preface to Philosophy,** ed. by W. P. Tolley (New York: The Macmillan Co., 1946).

Bourke, V. J., **Ethics** (New York: The Macmillan in Co., 1951).

Brandt, Richard, "Explanation of Moral Language," in D. Copp and D Zimmerman (eds.), **Morality, Reason and Truth** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Brandt, Richard, **Ethical Theory** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1959).

Brandt, Richard, "Toward a Credible Form of Utilitarianism," in **Morality and the Language of conduct,** ed. by H-N Castanada and G. Nakhnikian (Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1963).

Brandt, Richard, **A Theory of the Good and the Right** (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Brunner, Emile, **The Divine Imperative** (Philadelphia: The Westminister Press, 1947).

Carnell, E. J., **An Introduction to Christian Apologetics** (Grand Rapids: W. B. Erdmans Publishing Co., 1950).

Cavell, Stanley, **The Claim of Reason** (New York: Oxford University Press, 1979).

Copp, David, "Considered Judgments and Moral Justification," in Copp and Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Cornman, J, W. and Lehrer, K., **Philosophical Problems and Arguments,** (New York: Macmillan, 1974), second ed.

Daher, Àdel, "The Paradox of the Necessary Aposteriori," **International Logic Review** (forthcoming).

Daniels, Norman, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," **The Journal of Philosophy,** 76 (1979).

Daniels, Norman, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics," in Copp and Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth,** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Edwards, Paul, **The Logic of Moral Discourse,** (New York: Free Press, 1955).

Ewing, A. C., **The Definition of Good** (London: Macmillan, 1974)

Firth, Roderick, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," in Sellars and Hospers (eds.), **Readings in Ethical Theory,** second ed. (New York: Appleton Century - Crofts, 1970).

Foot, Philippa, **Moral Theories** (Oxford: Oxford University Press, 1967).

Gauthier, David, "The Impossibility of Rational Egoism, **The Journal of Philosophy,** 1971.

Gauthier, David, **Morals by Agreement** (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Gauthier, David, "The Irrationality of Choosing Egoism," **Canadian Journal of Philosophy,** 10.

Gauthier, David, "Morality. and Advantage" **Philosophical Review,** 1967.

Gauthier, David, "Thomas Hobbes: Moral Theorist," **The Journal of Philosophy,** 76.

Gert, Bernard, **The Moral Rules,** (New York: Harper and Row Publishers, 1973).

Gewirth, Alan, **Reason and Morality** (Chicago: The University of Chicago Press, 1952).

Hare, R. M., **The Language of Morals** (Oxford: The Clarendon Press, 1981).

Hare, R. M. "Ontology in Ethics," in **Morality and Objectivity,** ed., Ted Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

Hare, R. M. **Moral Thinking** (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Hobbes, Thomas; **Philosophical Rudiments Concerning Government,** in F. J. E. Woodbridge (ed.) **Selections** (New York: Charles Scribner's Sons, 1930).

Hospers, John, **Human Conduct,** shorter ed. (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc., 1972).

Hume, David, **An Enquiry Concerning the Principles of Morals** (Oxford, Clarendon Press, 1894).

Kant, Imanuel, **The Foundations of the Metaphysics of Morals,** (New York: Liberal Arts Press, 1959).

Kripke, Saul, **Naming and Necessity** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980).

Mackie, John, "Westermarck,: **The Encyclopedia of Philosophy,** vol. 8, (ed.) Edwards.

Mackie, J., "The Refutation of Morals," **Australasian Journal of Philo. & Psch.,** 1946.

Mackie, John, **Ethics, Inventing Right and Wrong,** (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1977).

Mill, J. S., **Utilitarianism**

Moore, G. E., **Principia Ethica,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

Moore, G. E., **Ethics** (Oxford: Oxford University Press, 1912).

Moore, G. E., **Philosophical Studies** (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1948).

Mortimer, R. C., **Christian Ethics** (London: Hutchinson's University Library, 1950.

Nagel, Thomas, "The Limits of Objectivity," in Sterling M. Mcmurrin (ed.) **The Tanner Lectures on Human Values,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Narveson, Jan, "Reason in Ethics - Or Reason Versus Ethics?" in Copp and Zimmerman (eds.), **Morality, Reason and Truth,** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Niebhur, R., **The Nature and Destiny of Man,** (New York: Charles Scribner's Sons, 1941).

Nielsen, Kai, "On Moral Truth," in F. J. Abate (ed.) **The Philosophic Impulse** (Belmont, California: Wadsworth, 1972).

Nielsen, Kai, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) **Morality, Reason, and Truth** , (Totowa, New Jersey: Rowman, Allanheld Publishers, 1985).

Nielsen, Kai, "Why Should I Be Moral?" in W. K. Frankena and J. T. Granrose, (eds.) **Introductory Readings in Ethics** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall, 1974).

Nielsen, Kai, **Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Nowell-Smith, P. H. **Ethics** (Harmondsworth Middlesex, England: Penguin Books Ltd., 1954).

Pappas, G. and Swain, M. (eds.).**Essays on Knowledge and Justification** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978).

Penelhum, Terence **Survival and Disembodied Existence** (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

Phillips, D. Z. and Mounce, H. O., "On Morality's Having a Point," **Philosophy**, vol. 40 (1965).

Plantinga, Alvin (ed.) **The Ontological Argument** (Garden City, New York: Doubleday, 1965).

Plato, **Euthyphro.**

Popper, Karl, **The Logic of Scientific Discovery** (London: Hutchinson and Co. Ltd., 1959).

Price, Richard, **Review of the Principle Questions of Morals** (Oxford: Oxford University Press, 1897), II.

Rashdall, Hastings, Conscience and Christ (London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1933).

Rawls, John, "The Independence of Moral Theory," (Presidential Address) **Proceedings of the American Philosophical Association,** 48, (1974-75).

Rawls, John, "Two Concepts of Rules," **Philosophical Review,** LXIV, No., 1 (1955).

Rawls, John, **A Theory of Justice,** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

Rawls, John, "Moral Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980, "**The Journal of Philosophy,** 77.

Reed, Thomas, **Essays on the Powers of the Human Mind** (Edinburgh: Bell and Bradfute, 1808).

Robinson, Richard, "The Emotive Theory of Ethics," **Aristotelian Society Supplement,** vol. 22, 1948.

Ross, W.D., "Prima Facie Duties," in P. Taylor (ed.) **Problems of Moral Philosophy,** (Encino, California: Dickenson Publishing Co., Inc. 1972).

Ross, W. D., **The Right and the Good** (Oxford: Clarendon Press, 1930).

Russell, Bertrand, "Logical Atomism," in W. F. Altson and G. Nakhnikian (eds.), **Readings in Twentieth Century Philosophy** (The Free Press of Glencoe, 1963).

Russell, Bertrand, **Religion and Science** (London: The Home University Library, 1935).

Sartre, J. P., **Existentialism,** trans. from French by Bernard Frechtman, (New York: New York Philosophical Library, 1947).

Schilpp, Paul, **Philosophy of Bertrand Russell,** Evanston, Chicago: Northwestern University Press, 1944).

Schlick, Moritz, "Meaning and Verification," **Philosophical Review,** 1946 (reprinted in Feigle and Sellars (eds.) **Readings in Philosophical Analysis,** (New York: Appleton Century - Crofts, 1949).

Searle, John, R., **Speech Acts** (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Sidgwick, Henry, **The Methods of Ethics,** Seventh ed. (London: The Macmillan Co., 1907).

Singer, Marcus, "Moral Skepticism," in C. L. Carter (ed.) **Skepticism and Moral Principles,** (New University Press, Illinois, 1973).

Singer, Marcus, "Generalization in Ethics," **Mind**, 65, 1956.

Stevenson, C. L., **Facts and Values,** (New Haven: Yale University Press, 1963).

Stevenson, C. L., **Ethics and Language** (New Haven: Yale University Press, 1944).

Strawson, Peter, "Ethical Intuitionism: Pro and Con," in **The Moral Judgment**, ed. by P. W. Taylor (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963).

Sumner, W. G., **Folkways** (Boston: Ginn and Co. 1934).

Swinburne, Richard, **The Coherence of Theism** (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Taylor, Paul, "The Ethnocentric Fallacy," **The Monist,** vol. 27, No. 4 (1963).

Taylor, P., **The Moral Judgement** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentia - Hall In 1963).

Taylor, Paul, **Problems of Moral Philosophy,** second ed. (Encino California: Dickenson Publishing Co., 1972).

Taylor, Richard, **Good and Evil,** (New York: The Macmillan Co., 1970).

Toulmin, S. E., **The Place of Reason in Ethics,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

Urmson, J. O. "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill," **Philosophical Quarterly** 3, (1953).

Westermarck, Edward, **Ethical Relativity,** (New York: Harcourt Brace and Co., 1932).

Westermarck, Edward, **The Original Development of the Moral Ideas** (2 vols. London: Macmillan, 1932) I.

Williams, Bernard, **Ethics and the Limits of Philosophy** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985).

Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico-Philosophicus** (London, 1933).

Wong, D. B **Moral Relativity,** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984).

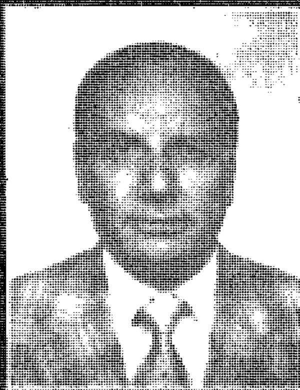
فهرس

(ن)

(هـ)

(و)

الأخلاق والعقل



د. عادل ضاهر

- من مواليد النبطية (جنوب لبنان)
- تلقى علومه الجامعية في الجامعة الاميركية في بيروت وجامعة فرانكفورت وجامعة نيويورك، وحاز على شهادة الدكتوراة في الفلسفة من الجامعة الأخيرة عام ١٩٦٧
- عمل في حقل التدريس الجامعي في عدد من جامعات نيويورك لمدة عشر سنوات، وهو يعمل حاليا أستاذا للفلسفة الغربية في الجامعة الاردنية
- منحته جامعة نيويورك «جائزة يوم المؤسسين» وهي جائزة تمنحها الجامعة للمتميزين من خريجيها
- له عدة بحوث باللغتين العربية والإنجليزية في موضوعات فلسفية متنوعة. ابرزها في الإنجليزية God, Factuality and Necessity وفي العربية «المجتمع والإنسان»
- يعكف حاليا على تاليف كتابين، واحد في فلسفة الدين واخر في الاسس الفلسفية للعلمانية
- شارك في تاسيس مجلة مواقف اللبنانية وكان عضوا في هيئة تحريرها لعدة سنوات
- يرئس حاليا تحرير المجلة الفلسفية العربية التي تصدر عن الجمعية الفلسفية العربية
- عضو في الجمعية الفلسفية العربية والجمعية الفلسفية الاميركية وجمعية الشؤون الدولية